203
R279
1927
v.3 1-6
cop. 2

79
27
3 1-6
p.2

45./46. Lieferung (Band III: Bogen 1—6) Subskriptionspreis RM. 3.60

Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft

Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage

In Verbindung mit

ALFRED BERTHOLET, HERMANN FABER UND HORST STEPHAN

herausgegeben von

HERMANN GUNKEL UND LEOPOLD ZSCHARNACK

Jablonski — Immanenz

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen 1929

Mitarbeiter an der 45./46. Lieferung:

Pastor Lic. **Aramowski**-Schwentainen
Professor D. **Achelis**-Leipzig
Pastor **Adamsen**-Plön
Professor D. **Alt**-Leipzig
Professor D. **Balla**-Leipzig
Geheimrat Professor D. **Baumgarten**-Kiel
Professor D. Dr. **Baumgartner**-Gießen
Professor D. Dr. **Beer**-Heidelberg
Professor D. **Behm**-Göttingen
Professor Dr. **Berggrav**-Oslo
Professor D. **Bernoulli**-Basel
Geheimrat Professor D. **Bertholet**-Berlin
Hofrat Professor D. Dr. **Beth**-Wien
Dr. S. **Birnbaum**-Hamburg
Professor Dr. H. **de Boor**-Leipzig
Professor D. **Bornhausen**-Breslau
Professor Dr. **Brandrud**-Oslo
Pfarrer **Brecht**-Dagersheim
Professor D. **Bruhn**-Kiel
Professor D. Dr. **Brunstäd**-Rostock
Professor D. **Bultmann**-Marburg
Professor D. Dr. Martin **Dibelius**-Heidelberg
Professor D. Dr. **Eißfeldt**-Halle
Professor Dr. **Elbogen**-Berlin
Pastor **Fengler**-Emshorn
Geheimrat Professor D. G. **Ficker**-Kiel
Privatdozent Pastor D. **Fiebig**-Leipzig
Oberlandeskirchenrat D. **Fleisch**-Hannover
Professor D. **Glaue**-Jena
Professor D. Dr. **Gunkel**-Halle
Professor Dr. **Guttmann**-Berlin
Professor D. **Haas**-Leipzig
Professor Dr. **Hasenclever**-Halle
Reverend H. **Haupt**-Cincinnati (Ohio)
Propst Lic. **Hertzberg**-Jerusalem
Stadtpfarrer D. **Hesselbacher**-Baden-Baden
Professor D. Dr. Heinrich **Hoffmann**-Bern
Oberstudiendirektor Lic. Dr. **Kesseler**-Düsseldorf
Privatdozent D. Dr. J. **Koch**-Breslau
Professor D. Dr. Walther **Koehler**-Zürich
Dekan **Lachenmann**-Leonberg
Dr. G. **Leibowitz**-Tübingen
Professor Dr. **Leisegang**-Leipzig
Hofrat Professor D. Dr. **Loesche**-Königssee
Professor Dr. **Medicus**-Zürich
Professor Dr. **Menzel**-Kiel
Privatdozent Lic. Dr. **Merkel**-Gustenfelden
Privatdozent Lic. **Michaelis**-Berlin
Professor Olaf **Moe**-Oslo
Professor D. **Mulert**-Kiel
Pfarrer **Priebe**-Berlin-Grunewald
Pfarrer **Reil**-Chemnitz
Professor D. **Rockwell**-New York
Dr. Oskar **Rühle**-Tübingen
cand. theol. **Scheunemann**-Kiel
Privatdozent Lic. K. D. **Schmidt**-Göttingen
Professor D. K. L. **Schmidt**-Jena
Pfarrer Dr. W. E. **Schmidt**-Herrnhut
Privatdozent Lic. Dr. **Schmidt-Japing**-Bonn
Professor D. Dr. **Schrenk**-Zurich
Professor Dr. **Schubring**-Hamburg
Professor Dr. **Schumann**-Tübingen
Dozent D. **Steinmann**-Herrnhut
Professor D. **Stephan**-Leipzig
Professor D. Dr. **Steuernagel**-Breslau
Pfarrer Lic. **Straßer**-Bern
Professor D. **Uckeley**-Königsberg
Professor D. **Volz**-Tübingen
Geheimrat Professor D. **Weinel**-Jena
Professor D. Dr. **Witte**-Berlin
Professor D. **Zscharnack**-Königsberg

Die neuesten Hefte

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE

und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte

134: GEORG BERTRAM, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung.
133: ANDREAS DUHM, Der Gottesdienst im ältesten Christentum.
132: WALTER KÖHLER, Zwingli und Bern.
131: ALFRED BERTHOLET, Buddhismus im Abendland der Gegenwart.
130: FRITZ BLANKE, J. G. Hamann als Theologe.
129: HUGO WEIZSÄCKER, Schleiermacher und das Eheproblem.
128: HANS VON SCHUBERT, Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert.
127: LUDWIG KOEHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments.
126: KARL MÜLLER, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche.
125: GEORG WOBBERMIN, Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe.
124: HEINRICH FRICK, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel.
123: WILHELM KNEVELS, Expressionismus und Religion. Gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik.
122: HANS SCHMIDT, Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel.
121: ALFRED BERTHOLET, Das Dynamistische im Alten Testament.
120: ADOLF RAPP, Die Bedeutung der Konfession in der Geschichte Württembergs.
119: PAUL TILLICH, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte.

JEDES HEFT:

im Einzelverkauf M. 1.80, in der Subskription M. 1.50

Verzeichnisse kostenlos.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BR 203
R279
1927
v.3 1-6
cop.2

J

Jablonski, 1. Daniel Ernst (1660—1741), reformierter Theologe, Abkömmling von Exulanten der alten böhmischen ¶ Brüderunität, Enkel des Amos ¶ Comenius, * in der Nähe von Danzig, 1683 Prediger in Magdeburg, 1686 in Lissa (zugleich Gymnasialrektor daselbst), 1690 Hofprediger in Königsberg i. Pr., 1693 in Berlin, wo er 1718 zum Konsistorialrat, 1729 zum Kirchenrat aufstieg und auch an dem geistigen Leben hervorragend teilnahm (Mitstifter der Berliner Akademie der Wissenschaften; Direktor ihrer philologisch-historischen Klasse; ¶ Akademie, 3). Als großpolnischer Senior und Bischof der Unitas fratrum (seit 1699) hat er bei der preußischen Königskrönung die beiden Hofprediger König Friedrichs I zu Bischöfen weihen, später auch auf den ersten herrnhutischen Bischof David ¶ Nitschmann (1735) die altbrüderische Bischofswürde übertragen können, — ein Bindeglied zwischen der alten Unität, deren Bestand er zu sichern, und der neuen ¶ Brüderunität (: II), deren Diasporaarbeit er zu fördern bestrebt war. Seine Unionsbemühungen in Verbindung mit ¶ Leibniz, ¶ Molanus u. a. schlugen trotz königlicher Unterstützung (Collegium caritativum in Berlin, 1703) ebenso fehl wie seine Pläne der Einführung der anglikanischen bischöflichen Verfassung (¶ Bischofsfrage, 3), zeitweilig auch der anglikanischen Gottesdienstform in Preußen.

Vf. u. a.: Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestierenden, 1697; Historia Consensus Sendomiriensis, 1731; Projet sur introduire l'episcopat dans les Etats du Roi de Prusse (bei Ldw. Richter: Geschichte der evg. Kirchenverfassung in Deutschland, 1851, S. 234 ff); Weiteres in RGG[1] III, Sp. 224 f. — Ueber J. vgl. RE[3] VIII, S. 510 ff; — Joh. Kvačala: Fünfzig Jahre im preußischen Hofpredigerdienste, 1896; — Derſ.: Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen J. und Leibniz, 1899 (S. 142 ff ein für König Friedrich I geschriebener Aufsatz über die Union); — Derſ.: J. und Großpolen (Zeitschrift der historischen Gesellschaft für Posen XVI, 1901); — H. Dalton: D. E. J., 1903; — Karl Völker: Der Protestantismus in Polen, 1910, S. 107 ff.

2. Paul Ernst (1693—1757), reformierter Theologe und Orientalist, Sohn von 1, * in Berlin, nach ausgedehnten Studienreisen 1719 Pastor in Liebenberg, 1721 in Frankfurt a. O., zugleich Professor der Philosophie, dann der Theologie daselbst. Besonders religions- und kirchengeschichtlich interessiert, gehört er mit seiner irenischen, philosophisch-rationalen, aktiv-ethischen Einstellung bei Festhalten an der „reinen Lehre" zum Typus der Uebergangstheologie des 18. Jhd.s.

Vf. u. a.: Pantheon Aegyptiorum, 1750—52; Institutiones historiae christianae I, 1754; II, 1756; III (von Eb. Hnr. Dan. Stosch), 1767 (I—II[3] 1783—84 hrsg. von Ernst Aug. Schulze; III[2] 1786 von A. Ph. G. Schickedanz); Opuscula, mit Biographie hrsg. von J. G. te Water, 1804 bis 1813. — Ueber J. vgl. ferner Strodtmann: Das neue gelehrte Europa, 1752 ff, XI, S. 555 ff: XIV, S. 558 ff. **Zscharnack.**

Jackson, 1. George, englischer Theologe, * 1864 in Grimsby, seit 1887 im methodistischen Kirchendienst in Edinburgh und Toronto (Canada), 1909—13 Professor für Bibelwissenschaft am Victoria College in Toronto, seit 1913 am Didsbury College in Manchester, seit 1919 als Professor für englische Sprache, Literatur und Geschichte der englischen Bibel.

Vf. u. a.: The Old Methodism and the New, 1903; The Teaching of Jesus, 1903; The fact of Conversion, 1908; Reasonable religion, 1922. **Michaelis.**

2. Samuel Macauley (1851—1912), amerikanischer Kirchenhistoriker. * in New York, besuchte er das Union Theological Seminary, studierte 1873—76 in Leipzig und wurde 1876 Geistlicher der presbyterianischen Gemeinde in Norwood, N. J. Seit 1895 hatte er den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der New York University inne. Er war von 1880—84 assistierender Herausgeber der amerikanischen „Encyclopaedia of Religious Knowledge" und widmete sich dann vor allem Missions- und Zwinglistudien.

Vf. u. a.: A Bibliography of Foreign Missions, 1891; The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli together with Selections of his German Works in English, 1912; Huldreich Zwingli, 1901. **Haupt.**

Jacobi, 1. Friedrich Heinrich (1743—1819), der Glaubensphilosoph des deutschen ¶ Idealismus. * in Düsseldorf, aus angesehener Kaufmannsfamilie. Pietistische Jugendeindrücke, kaufmännische Lehrzeit und geistige Anregungen in Genf; lernte dort auch die Gedankenwelt der radikalen französischen ¶ Aufklärung (: I) und ¶ Rousseaus kennen. Kaufmann, seit 1771 auch Beamter. Verkehrte mit ¶ Goethe und vielen andern führenden Männern, gestaltete sein Heim in Pempelfort zu einem gastfreien Musensitz und beteiligte sich seit 1775 als Schriftsteller an der geistigen Bewegung seiner Zeit. 1794 durch die Revolution vertrieben, lebte er an wechselnden Aufenthaltsorten, besonders in Holstein, seit 1805 als Mitglied, bald als Präsident der Akademie der Wissenschaften in München. J. war mit seiner Unmittelbarkeit, seiner Gefühlskraft und Persönlichkeitswertung ein Mann des Sturmes und Dranges, empfand aber auch stark die Wucht einer streng verstandesmäßigen Wissenschaft, wie sie die Aufklärung geschaffen hatte, und wie er

sie in ¶ Spinoza verkörpert sah. Eine religiöse Natur und ein Wahrheitssucher sein Leben lang, rang er darum, gegenüber der konsequent kausalen Welterklärung (¶ Kausalität) den Glauben an Gott, die Freiheit und den ewigen Wert der Menschenseele zu behaupten. Wie er die Naturerkenntnis auf das Zutrauen zur sinnlichen Wahrnehmung begründete, so den Glauben auf eine Nötigung des unmittelbaren Gefühls, auf eine Offenbarung und Erfahrung Gottes im Herzen („Erfahrung und Offenbarung sind einerlei"). Da ihm die Natur Gott verbarg und die Wissenschaft seiner Meinung nach dem persönlichen Gottesgedanken widersprechen müsse, kam er zu entschiedenem Dualismus: „Mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüte ein Christ." Gott beweisen wollen, heiße, sich über ihn stellen. Nur ein Sprung führe zum Glauben. J. hat ¶ Spinoza in Deutschland neu bekannt machen helfen (Gespräch mit ¶ Lessing; Streit mit M. ¶ Mendelssohn). Gegenüber ¶ Kants Erkenntnisprinzip machte er geltend, daß es halb ¶ a priori, halb empirisch sei. Dessen Begründung der Religion auf Postulate der praktischen Vernunft genügte ihm nicht, und gegen seine alle unter eine Formel beugende Ethik machte er die Rechte der Individualität geltend. In ¶ Fichtes und ¶ Schellings vom Subjekt ausgehender Lehre sah er „umgekehrten Spinozismus", in dem das Höchste ebenfalls eine leere Abstraktion sei; Schelling warf er überdies unklare Verwertung religiöser Begriffe vor. Sein Interesse war ausschließlich auf die religiösen Grundwahrheiten gerichtet, in deren Behauptung er das in seiner Reinheit aufgefaßte Christentum sah. Der historische Glaube lag ihm fern. Christus war ihm das beweisende Exempel für den Gottesglauben: in ihm sehen wir den Vater. Mit seinem Individualismus und seiner Begründung der Religion auf das Gefühl gehört er zu den Frühidealisten, die ¶ Schleiermachers Religionsauffassung vorbereiteten. Von ¶ Hamann und ¶ Lavater schied ihn seine kritische Stellung zu den positiven Elementen des Christentums; ihm eigen war das tiefe Bedürfnis, seinen Gefühlsglauben immer von neuem mit der Philosophie auseinanderzusetzen.

Hauptschriften: Allwills Briefsammlung, 1775 f; Woldemar, 1779 ff (philosophische Romane); Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785; David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, 1787; An Fichte, 1799; Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, 1802; Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811. — Gesammelte Werke, 6 Bde., 1812 bis 1825; Auserlesener Briefwechsel, hrsg. von F. Roth, 1825 bis 1827; Briefwechsel mit Goethe, Herder, Hamann s. Ue [12] III, S. 608; R. Zöpprit z: Aus J.s Nachlaß, 2 Bde., 1869; — Neudruck der Hauptschriften aus dem Spinozastreit bei Fritz Mauthner: J.s Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik, 1912, und Hnr. Scholz: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, 1916 (mit Einleitung); — Literatur: Ue [12] III, S. 616 ff. 755 f; — ADB XIII, S. 577 ff; — GG [2] IV, § 228; — E. Zirngiebl: J.s Leben, Dichten und Denken, 1867; — L. Lévy-Bruhl: La philosophie de J., 1894; — F. A. Schmid: J.s Religionsphilosophie, 1905; — Derſ.: J., 1908; — Th. v. Stockum: Spinoza, J., Lessing, 1916; — F. Warnecke: Goethe, Spinoza und J., 1907; — H. Schreiner: Der Begriff des Glaubens bei J., Diss. Erlangen 1921.

Heinrich Hoffmann.

2. Justus Ludwig (1815—88), evg. Theologe, * in Burg (Prov. Sachsen), 1847 Professor in Berlin, 1851 in Königsberg und seit 1855 in Halle, Schüler A. ¶ Neanders, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie und der ¶ Union gegen das Neulutherthum, später der protestantischen Interessen gegen den Ultramontanismus.

Vf. u. a.: Die kirchliche Lehre von der Tradition und der Hl. Schrift in ihrer Entwicklung I, 1847; Erinnerungen an Neander, 1882; Erinnerungen an Kottwitz, 1882. — Gab heraus A. ¶ Neanders wissenschaftl. Abhandlungen, 1851, und dessen Christliche Dogmengeschichte, 1857; Schleiermachers Briefe an die Grafen Dohna, 1887. — Vgl. F. Jacobi: J. L. J. und die Vermittlungstheologie seiner Zeit, 1889; — RE [3] VIII, S. 514 ff.

Mulert.

Jacobini, Ludovico (1832—87), kath. Theologe, * in Genzano, † in Rom, wußte als Nuntius in Wien (seit 1874) trotz der damaligen kirchenpolitischen Gesetzgebung ¶ Oesterreichs ein erträgliches Verhältnis zwischen der Kurie und der Wiener Regierung zu erhalten, förderte 1879 die Verhandlungen zur Beilegung des preußischen ¶ Kulturkampfs durch Besprechungen mit Bismarck in Gastein. Er wurde im selben Jahre Kardinal und war von 1880 bis zu seinem Tode päpstlicher Staatssekretär.

Mulert.

Jacobs, 1. Charles Michael, nordamerikanischer Kirchenhistoriker, * 1875 zu Gettysburg (Pennsylvanien) als Sohn von 2, nach Universitätsstudien zu Philadelphia und zu Leipzig als lutherischer Pfarrer tätig, seit 1913 Professor der Kirchengeschichte auf dem Lutheran Theological Seminary zu Philadelphia (Mt. Airy), wo er auch 1926 seinem Vater als Präsident gefolgt ist. Als Prediger und als Kirchenmann (anfangs im General Council, seit der Einigung in der United Lutheran Church; ¶ Vereinigte Staaten) spielt J. eine führende Rolle.

Vf.: The Way a Little Book of Christian Truth, 1922; The Story of the Church — an Outline of its History, 1925. — Er ist einer der Herausgeber von Works of Martin Luther with Introductions and Notes, Philadelphia 1915 ff; und (mit Preserved ¶ Smith) Luther's Correspondence and other Contemporary Letters, Bd. 2, Philadelphia 1918 (wird fortgesetzt).

2. Henry Eyster, lutherischer Systematiker, * 1844 zu Gettysburg (Pennsylvanien), nach Studien auf dem Pennsylvania College und dem Lutheran Theological Seminary zu Gettysburg seit 1883 Professor der systematischen Theologie auf dem Lutheran Theological Seminary zu Philadelphia (Mt. Airy), 1894—1920 dessen Dekan, 1920—26 Präsident. Im General Council ist er dreimal Präsident gewesen und hat die Kircheneinigung (United Lutheran Church; ¶ Vereinigte Staaten) befördert.

Mit John A. W. Haas hat J. 1899 die Lutheran Cyclopaedia herausgegeben, 1882—96 sich der Lutheran Review gewidmet. — Vf. u. a.: The Lutheran Movement in England, 1891; History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, 1893; Martin Luther, the Hero of the Reformation, 1898; The German Emigration to America 1709—40, 1899; Summary of Christian doctrine, 1905.

Rockwell.

Jacobsen, 1. Jens Peter (1847—85), dänischer Dichter, * in Thisted (Nordjütland), † in Kopenhagen, der bedeutendste der „Männer des modernen Durchbruchs", der Gruppe um Georg ¶ Brandes. Jene beiden Städte, das weltverlorene jütische Nest und die literatenhafte Atmosphäre in Kopenhagen, sind die beiden Pole in J.s Leben. Mehr als ein anderer Dichter hat J. mit seinen wenigen erzählenden Werken durch seine Erfassung feinster Stimmungen und Abschattungen in Natur- und Seelenmalerei die naturalistische Dichtung (¶ Naturalismus) vor sich selbst und ihrer brutalen Nachahmungstheorie gerettet und ihr ein Bewußtsein künstlerischer Feinwerte erhalten. Er war exakt durchgebildeter Naturforscher, der ein Werk über die Desmidiaceen Dänemarks schrieb und — als einer der ersten im Lande von ¶ Darwins Abstammungslehre gepackt — dessen Werke über „die Abstam-

mung des Menschen" und „die Entstehung der Arten" ins Dänische übersetzte. Aber er war daneben ein inniger Naturträumer wie nur je ein Romantiker. Auf dieser Mischung von Träumer und Beobachter, von feinster Intuition und minutiösester Analyse ruht der Reiz seiner Milieu- und Seelenschilderungen und seine virtuose Beherrschung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Aus der modernen Naturwissenschaft erwächst seine konsequent atheistisch-positivistische Weltanschauung, die ihren zugespitztesten Ausdruck in der Gebetsszene des Atheisten Niels Lyhne bei der tödlichen Krankheit seines Kindes findet. Sie ist nicht Durchbruch, sondern ganz und gar nur schmählicher Abfall eines feigen Momentes. J.s Form, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, ist Ironie, eine Mischung von Ueberlegenheit und Hoffnungslosigkeit, die von seiner frühen Schwindsucht stark beeinflußt ist. In der Dekadenz der Jahrhundertwende steckt viel schlechte Nachahmung J.s. Aus der intuitiven Naturergebenheit aber entspringt die künstlerische Ueberwindung der reinen Beobachtung, die Beseelung der Natur, die genußvolle Erfassung der feinsten Stimmungen und die tiefe Verwobenheit von menschlichem Schicksal mit den Vorgängen in der Natur.

Von den Ausgaben sind die des Inselverlages (o. J.) und von Diederichs (1923) die besten. — Briefe, hrsg. von Edv. Brandes, 1899, deutsch 1919. — Vgl. Georg Brandes: Dänische Persönlichkeiten (Samlede Skrifter Bd. 3), sowie H. Bethge: J. P. J., ein Versuch, 1920. **H. de Boor.**

2. Johannes Christian, evg. Theologe, * 6. März 1862 in Hvornum (Jütland), seit 1891 Professor an der Universität Kopenhagen.

Vf. u. a.: Om foreslaaet Reform af den theologiske Embedsexamen, 1900; Daniels Bog og de nyeretSprogundersögelser, 1900; Om Symboler og Symbolforpligtelser, 1906; Om Döden og Dödsriget i det gamle Testamente, 1911; Om „Den gammel testamentlige Theologie" som theologisk Disciplin, 1912; Retsagen mod Pastor Arboe Rasmussen, 1913; — Außerdem in Verbindung mit G. Koch: Det nye Testament, Prövеudgave af en revideret Oversættelse, 1906 (in veränderter Form für den Kirchengebrauch autorisiert 1907). — Mitarbeiter an ¶ Buhls (oversaettelse af) Det gamle Testamente, (1908—)1910. — Hat redigiert: Studier tilegnede Frants Buhl, 1925. **Adamsen.**

Jacoby, 1. Adolf, evg. Theologe, * 9. März 1875 zu Lauterburg i. Els., 1900 Vikar in Straßburg, 1904 Pfarrer in Weitersweiler i. Els., seit 1912 Präsident des Konsistoriums der luxemburgischen protestantischen Kirche und Hofprediger in Luxemburg.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen religionsgeschichtlichen und volkskundlichen Inhalts: Ein neues Evangelienfragment, 1900; Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, 1902; Das geographische Mosaik von Madeba, 1905; Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (RV III, 12), 1910. **Rühle.**

2. Hermann (1836—1917), evg. Theologe, * zu Berlin, 1859 Gymnasiallehrer in Landsberg a. W. und Stendal, 1864 Diakonus in Schloß Heldrungen, 1868 ord. Professor der praktischen Theologie in Königsberg, seit 1912 im Ruhestand.

Vf. außer Predigten u. a.: Die Liturgie der Reformatoren I, 1871; II, 1876; Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik, 1883; Neutestamentliche Ethik, 1899; Die Evangelien des Markus und Johannes, 1903. **Scheunemann.**

Jacopone da Todi (Jacobus Tudertinus, eigentlich de Benedetti), franziskanischer Dichter (um 1240 bis 1306), * in Todi, nach dem plötzlichen Tode seiner Gattin — etwa 1268 — Mitglied der Franziskaner-Tertiarier, legte sich selbst strengste Askese und Selbstverachtung auf, trat 1278 in den Franziskaner-Orden über. In scharfen Satiren geißelte er die Mißbräuche der Kirche. Ein heftiger Gegner ¶ Bonifatius' VIII, wurde J. 1298 exkommuniziert und eingekerkert; erst 1303 kam er durch Benedikt IX frei. J.s in ihrem Werte verschieden eingeschätzte italienische und lateinische Lieder (Laude, Cantichi) sind z. T. recht volkstümlich gewesen. Daß er auch die berühmte, wenn auch formell nicht einwandfreie Sequenz Stabat mater dolorosa gedichtet habe, die in der Messe der beiden Feste der sieben Schmerzen Mariä (am Freitag vor Palmsonntag und am 15. Sept.) und im Offizium des ersten Festes verwendet wird und in vielen, z. T. herrlichen Kompositionen vorliegt, wird noch bestritten; die gleichzeitige Ordensgeschichte, die von seinen Meditationen spricht, berichtet nichts davon.

RE³ VIII, S. 516 ff; — Lisco: Stabat mater, 1843 (bis damals schon 83 deutsche Uebertragungen desselben); — A. F. Ozanam: Poètes franciscains, 1859² (deutsch, mit Zusätzen hrsg. von N. H. Julius, 1853). **Glaue.**

Jacquelot, Isaac (1647—1708), reformierter Theologe, * in Vassy, seit Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 4 b) in deutschen und holländischen ¶ Refugiés-Gemeinden tätig, zuletzt Hofprediger in Berlin, als Prediger und apologetischer Schriftsteller viel gerühmt. Im Streit um ¶ Bayles Dictionnaire vertrat er in arminianischer Weise (¶ Arminianer) den Universalismus des göttlichen Heilsplanes und kritisierte gleich Bayle die Lehre von der ¶ Prädestination (: III), folgte aber der rationalistischen Apologetik seiner Zeit, indem er gegen Bayle die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glaubenslehre festhielt und den Zweifel bekämpfte.

Vf. u. a.: La Conformité de la foi avec la raison, 1705; Examen de la théologie de Bayle, 1706; Dissertation de l'existence de Dieu (gegen ¶ Spinoza). — Vgl. O. Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907; — Jöcher-Adelung II, 1750, S. 1844 f. **Zscharnack.**

Jäger, 1. Johann Wolfgang (1647—1720), lutherischer Theologe, * in Stuttgart, einflußreich als Tübinger Theologieprofessor (seit 1690), Kanzler, kirchlicher Führer Württembergs. Er war u. a. ¶ Bengels Lehrer, hat auch Ch. M. ¶ Pfaff beeinflußt. Den mystischen Spiritualismus bekämpfte er; mit ¶ Speners Richtung sympathisierte er, ohne ausgesprochen Pietist zu sein. Angeregt durch ¶ Pufendorfs Jus feciale divinum (1695), darum mehr als die älteren Föderalisten naturrechtlich und juristisch bestimmt, eroberte er der heilsgeschichtlichen Methode im Luthertum Boden (¶ Bund: III, 2), wirkte aber unbewußt durch jene von ¶ Grotius stammenden Motive zersetzend auf die Orthodoxie. Seine Kompendien haben lange über Württemberg hinaus Schule gemacht.

Vf. u. a.: Jus Dei foederale, 1698; Historia ecclesiastica ... ab a. 1600—1710, 2 Teile 1709/17. — Weiteres (o. J.) bei Ch. G. Jöcher: Allg. Gelehrten-Lexicon II, 1750, S. 1828 (die von Jöcher und ADB XIII, S. 651, benutzten „Würtembergischen Nebenstunden" bedürfen kritischer Nachprüfung); — C. v. Weizsäcker: Lehrer und Unterricht an der evg.-theol. Facultät der Universität Tübingen, 1877, S. 81 ff; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, S. 310; — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. F. Buddeus und des Ch. M. Pfaff, 1926 (Register). **Schrenk.**

2. Paul, evg. Theologe, * 1869 in Wennungen (Provinz Sachsen), seit 1893 Hilfsredakteur der ¶ Christlichen Welt, wodurch er in nahen Verkehr mit Friedrich ¶ Naumann, später mit Paul ¶ Göhre und Arthur ¶ Bonus kam. 1898 wurde J. Pfarrer in Ichtershausen bei Arnstadt. Seine geistige Entwicklung stand unter dem Einfluß von W. ¶ Herrmann und E. ¶ Troeltsch, ¶ Windelband und ¶ Rickert. Seit 1906 Pfarrer in Karlsruhe, Freund von Hermann ¶ Oeser,

entfaltete er eine überaus fruchtbare Tätigkeit in Diskussionsversammlungen mit sozialistischen Arbeitern und modernen Gebildeten, die dem christlichen Glauben entfremdet waren. 1910 Pfarrer an der Ludwigskirche in Freiburg i. Br., ist er einer der feinsinnigsten und geistvollsten Verkündiger der Versöhnung von Denken und Glauben geworden. Sein Grundgedanke ist der herbe Gegensatz zu einem intellektualistischen Auffassen des Lebens und eine freudige Betonung des Glaubens als des herzlichen Vertrauens auf die Gottesgnade. Er darf als der „Evangelist für die Gebildeten unserer Tage" angesprochen werden.

Vf. u. a.: Thomas Carlyle, Lebenserinnerungen, 2 Bde., 1897; Zur Ueberwindung des Zweifels, 1900; The Religion of Goethe, 1910; Gottfinden und Ueberwinden, 1911; Lichtspuren, 1914; Wege zur inneren Freiheit, 1914; Ich glaube keinen Tod ..., 1914; Innseits, 1917; Vom Sinn des Lebens, 1918; Festland, 2 Bde., 1922; Gottesfragen, 1921; Unverloren, 1922; Freude zuvor!, 1922; Vom Grund der Freude, 1923; Vorsehung, 1923; Evg. Freiheit, 1926; Ahnung und Gewißheit, 1927. — Vgl. O. Stapel: Chr W 1924; — G. Weiß: MPTh 1926; — R. Liechtenhan: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1925. **Hesselbacher.**

Jänicke, Johannes (1748—1827), evg. Theologe, * in Berlin, erst Webergeselle und Lehrer, wurde dann Geistlicher, 1779 zweiter, 1792 alleiniger, geschätzter Prediger an der böhmischen (Bethlehems-) Kirche in Berlin. Seine Verbindung mit der Brüdergemeinde und Anregungen durch Missionskreise, wie sie sein jüngerer Bruder (als Missionar in Indien 1800 gestorben) und der mit England in Beziehung stehende Oberforstmeister von Schirnding vermittelten, bestimmten J., 1800 in Berlin eine Missionsschule zu eröffnen, in der er selbst den Unterricht erteilte. Daraus ging 1823 eine vom König bestätigte Missionsgesellschaft hervor, deren Vereinigung mit der 1824 gegründeten ¶ Berliner Missionsgesellschaft leider nicht zustande kam. Aus J.s Anstalt, die in geringerem Umfange nach J.s Tode bis 1849 fortbestand, gingen bis 1827 etwa 80, z. T. sehr tüchtige Missionare wie ¶ Rhenius, ¶ Gützlaff hervor, die in englische oder niederländische Missionsarbeit eintraten. Daneben hat J. der Gründung der Preußischen Hauptbibelgesellschaft 1814 (¶ Bibelgesellschaften, 2 b) durch die Stiftung der „Biblischen Gesellschaft" 1805 und durch den Druck der böhmischen und polnischen Bibel ebenso vorgearbeitet wie durch den 1811 gegründeten Traktatverein dem 1816 entstandenen Hauptverein für christliche Erbauungsschriften im preußischen Staate (¶ Schriftenmission).

Die evg. Missionen, 1900, S. 256 ff; — Ernst Breest: in Bibelblatt 1909, S. 75 f. 81 ff. **Glaue.**

Jaeschke, Heinrich August (1817—83), evg. Missionar und Tibetforscher, zuerst Lehrer am Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky, dann 1856 bis 1868 Missionar unter den buddhistischen Tibetern des westlichen Himalaya. Nach seiner Rückkehr literarisch tätig in Herrnhut als Herausgeber eines großen tibetischen Wörterbuchs, wovon nur Vorstudien erschienen sind.

Vf. u. a.: A short practical grammar of the Tibetan language, 1856; Romanized Tibetan and English Dictionary, 1866; Proben aus dem Legendenbuch: Die 100 000 Gesänge des Milarasya, (ZDMG 1866); Tibetisch-deutsches Lexikon, 1876; Tibetan-English Dictionary, 1881; Tibetan Grammar, 1883. — Kleinere Aufsätze über Phonologie und Grammatik des Tibetischen in den Monatsber. der Berliner Akademie: — Uebersetzung des NT.s in das Tibetische. **Merkel.**

Jahnow, Hedwig, * 21. März 1879 in Rawitsch, Oberstudienrätin in Marburg.

Vf. neben literaturgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und -pädagogischen Aufsätzen: Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, 1923. **Baumgartner.**

Jahreszeiten sind religionsgeschichtlich insofern von besonderer Bedeutung, als sie nicht nur die Grundlage für die Zeiteinteilung überhaupt bilden (¶ Chronologie: II, 1 a), sondern auch der weitaus größte Teil aller religiösen ¶ Feste und Feiern an sie anknüpft. Der Wechsel der J. bestimmt die Arbeiten des ¶ Ackerbaus und gibt damit auf der Stufe primitiver Bauernkultur dem ganzen Volksleben seine ungeschriebenen Gesetze.

1. Die J. sind von der Natur gegeben und treten verschieden in Erscheinung je nach geographischer Lage und Klima. Das nächstliegende ist die Zweiteilung entsprechend etwa dem Wechsel von Tag und Nacht: Sommer und Winter, warm und kalt, Leben und Sterben der Natur, yang und yin bei den Chinesen. Erst im Lauf einer Entwicklung schieben sich Frühling und Herbst als Uebergänge zwischenein. Bei anderen Völkern ergibt die Natur eine Dreiheit: bei den Aegyptern Nilüberschwemmung, Fruchtbarkeit, Hitze; bei den alten Indern heiße, nasse und kalte Zeit. Die babylonische Astronomie hat die Zusammenhänge zwischen J. und Sonnenlauf systematisch herausgearbeitet und mit der Markierung der Aequinoktial- und Solstitialpunkte die Einteilung des Jahres in die vier heute üblichen J. geschaffen, die der julianische Kalender dann endgültig fixiert hat.

2. Der gewaltige Einfluß der J. auf den religiösen Festzyklus läßt sich bei allen Völkern beobachten. Die mit den J. zusammenhängenden Feste bezwecken in den allermeisten Fällen Stärkung und Mehrung der ¶ Fruchtbarkeit. Im Frühling, wenn die Natur zu neuem Leben erwacht, gilt es ihre Wachstumskraft durch magische Riten zu mehren; zur Sommersonnenwende müssen die Dämonen, die das Abnehmen der Sonnenkraft verschulden, durch Feuer und andere Zeremonien vertrieben werden; zur Wintersonnenwende muß die Sonne begrüßt und gestärkt werden, wenn sie ihren Lauf neu beginnt (¶ Sonnenwende). Bei den Griechen werden alle vier Jahreszeiten mit feierlichem Zeremoniell eingeholt (RGL 6, S. 48 ff); die vedischen Inder halten große Opferfeiern (Chant[4] II, S. 50). Besonders zahlreich sind die Vegetationsfeste, die im Frühling gefeiert werden: das Maisfest der Peruaner; das Neujahrsfest der Babylonier; das orgiastische Frühlingsfest des ¶ Attis; das mit dem symbolischen Pflügen verbundene Opferfest der alten Chinesen; die Thesmophorien und Eleusinien der Griechen; die Liberalia, Fordicidia, Cerialia und Robigalia der Römer (Chant[4] II, S. 446; der alte Ritus des ver sacrum läßt darauf schließen, daß in Notzeiten auch Menschen geopfert wurden); von den Slaven ist feierliches Einholen des Frühlings bezeugt; bei den Germanen bildeten dramatische Bräuche, die zur Frühlingszeit geübt wurden und noch heute in Volkssitten weiterleben (¶ Maibaum u. a.), einen wesentlichen Bestandteil des Kultus. Winterfeste feiern die Chinesen, wenn Yang seinen Aufstieg beginnt; die vedischen Inder als Totenopferfest, die Parsen als Mithrasfest; auch das Julfest der Germanen ist in diesem Zusammenhang zu nennen.

3. Seinen mythologischen Niederschlag findet der Wechsel der J. in den Naturmythen vom ewig hin und her wogenden Kampf der Lichtgötter gegen die bösen Mächte der Finsternis und vom Sterben und Auferstehen der Vegetationsgötter (¶ Auferstehung: I A), wie sie in der babylonischen

Mythologie besonders ausgeprägt sind. Schamasch und Marduk sind Frühlings- und Sonnengötter. Im Weltschöpfungsepos siegt Marduk, die Frühlingssonne, über Tiâmat und bringt den Weltenfrühling. Am Neujahrsfest, das im Frühjahr gefeiert wird, geht die Herrschaft von Nebo, dem Gott der Wintersonne, an Marduk als Gott der Sommersonne über. Der Wechsel der J. ist das Hauptmotiv des Mythenkreises, der sich um ¶ Tammuz und Ischtar schließt. Die semitischen ¶ Muttergottheiten stehen alle im mythologischem Zusammenhang mit dem Werden und Vergehen in der Natur, ebenso wie der ¶ Adonis der Phönizier und der ¶ Attis der Phrygier. — In der griechischen Mythologie repräsentiert sich Apollo als Frühlingsgott, der z. B. im delphischen Kult zur Frühlingszeit seinen Einzug hält (Chant[4] II, S. 367). Die keltische Mythologie kennt den Kampf von Sommer und Winter so gut wie die germanische; in dieser erheben sich zwar mit Baldur Licht und Frühling wieder, aber das Ende der Götter und Menschen ist doch der Fimbulwinter, das Untergehen in Kälte und Finsternis. Der persische Mithra kämpft als Sonnen- und Lichtgott gegen die Dämonen, die das Erfrieren im Winter machen. In Aegypten ist Re, der Sonnengott, als Herr der J. der große Wohltäter der ganzen Natur; auch der Mythus von ¶ Isis und Osiris hat den Wechsel der J. zur Naturgrundlage. — Daß die J. selbst mit anderen Naturpotenzen zu Göttern erhoben werden, finden wir erst auf reflektierter Entwicklungsstufe der Religion, etwa im Brahmanismus (Chant[4] II, S. 68) oder bei den Stoikern (S. 409). **Rühle.**

Jāhū, wohl Verkürzung für ¶ Jahve; die umgekehrte Annahme, wonach Jahve die erweiterte Form ist, bei G. R. Driver s. unten. Die Namensform J. findet sich in vielen, mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen, und zwar in solchen, in denen der Gottesname der zweite Bestandteil des Wortes ist, wie Jescha'-jāhū, Jirme-jāhū. Steht der Gottesname an erster Stelle, so lautet er Jehō, verkürzt Jō, wie Jehō-jāchīn, Jōjāchīn, Jehō-nādāb, Jō-nādāb. Die Form Jāhū (oder Jāhō auszusprechen?) findet sich außerdem noch als selbständiges Wort in den ¶ Elephantine-Urkunden und als Stempel auf jüdischen Tonkrügen, vgl. E. Sellin (s. unten). In griechischen Umschreibungen des Gottesnamens der Juden steht gewöhnlich die Form Ιαω; auch sonst wird der Gott der Juden in Berichten der griechischen und römischen vorchristlichen und späteren nichtchristlichen Schriftsteller Ιαω (und Ιευω) genannt, in Zauberschriften lautet der Name Ιαω, bei Gnostikern Ιαω und Jeû usw. — Eine weitere Verkürzung von J. ist Jāh, so in Eigennamen, im dichterischen Stile, z. B. in der Formel des Gottesdienstes ¶ Hallelūjā = Preiset Jah, und auf Krugstempeln.

Ernst Sellin: MDOG Dez. 1908, Nr. 39, S. 39; Dez. 1909, Nr. 41, S. 26 f; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel (1909[3]) I, 1923[5.6], S. 453 Anm. 1; — Wolf Graf Baudissin: Kyrios II, 1928, S. 193 ff; — G. R. Driver: ZAW N. F. V, 1928, S. 7 ff. **Gunkel.**

Jahve.

1. In der hebräischen Schrift, die ursprünglich nur Konsonanten schreibt, sind nur die Konsonanten des Wortes Jhvh überliefert. Die Juden der späteren Zeit haben, in der richtigen Empfindung, daß ein göttlicher Eigenname Polytheismus voraussetzt (¶ Gottesglaube: II, A 1), den Gottesnamen nicht mehr gebrauchen und schließlich nicht einmal mehr aussprechen wollen. In späteren Stücken der Bibel wird für den Gottesnamen lieber ¶ Elohim (Gott) gesagt, so in den Psalmen 42—83. Später sagte man „der Herr" (so in der griechischen Uebersetzung des AT.s), „der Name", „der Höchste", „der Himmel" u. a. (vgl. Wilhelm Bousset, Religion des Judentums, herausgegeben von Hugo Greßmann, 1926[3], S. 307 ff). Schließlich ist dem Judentum die Ueberlieferung darüber, wie die Konsonanten Jhvh ursprünglich auszusprechen seien, überhaupt verloren gegangen. Doch haben alte griechische Kirchenlehrer noch gehört, daß der Name Ιαβε oder Ιαουε (d. h. hebr. Jāhvēh) laute. Die Rabbinen pflegten, wo der Name „Jahve" im Bibeltext vorkam, dafür ¶ „Adonaj", d. h. Herr, auszusprechen; die Späteren haben, um diese Aussprache sicherzustellen, die Vokale von „Adonaj" den Konsonanten von Jhvh hinzugefügt. Daher konnte bei humanistischen Gelehrten, die soeben hebräisch zu lernen anfingen, der Irrtum entstehen, der Name laute „Jehovah": eine Form, die sich im erbaulichen Sprachgebrauch festgesetzt hat, aber jetzt hoffentlich bald daraus wieder verschwinden wird.

2. Die älteste Erklärung des J.-Namens findet sich Ex $3_{13\,f}$ beim Elohisten: ¶ Moses fragt Gott: „Was soll ich den Israeliten antworten, wenn sie mich nach dem Namen des Gottes fragen, der mich zu ihnen gesandt hat?" Gott erwidert: „Ich bin, der ich bin (ehjē); sprich zu ihnen: 'Ehjē („ich bin") hat mich zu euch gesandt." Diese Erklärung ist selbst wiederum aufs mannigfaltigste erklärt und auf die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unverantwortlichkeit, das wirkliche Dasein oder gar auf die „Aseität", d. h. das Allein-aus-sich-selbst-sein Gottes gedeutet worden. Besser entspricht es dem Geist des Altertums, hier an den ¶ Namenglauben zu denken. Man war damals überzeugt, durch die Kenntnis des Namens den Gott in seiner Gewalt zu haben; als Jahve daher nach seinem Namen gefragt wird, weicht er aus und nennt ihn nur, indem er ihn umschreibt: „ich bin, — der ich bin", d. h. ich heiße, wie ich heiße. Glaubt nicht, ihn durch Nennung seines Namens beherrschen und sein Geheimnis durchdringen zu können! Ein ähnliches Ausweichen Gen 32_{30} Richt 13_{18}. Jedenfalls aber ist diese Erklärung volkstümlicher Art und keineswegs „authentisch", wie denn auch sonst das AT kaum jemals auf diese Erklärung zurückkommt. Die neuere Wissenschaft hat eine Menge anderer Erklärungen aufgestellt: „der Seiende", „der Eintretende, sich Offenbarende, Lebendige", „der ins Dasein Rufende" (d. h. Schöpfer) oder auch „der Wehende" (Wettergott), „Fällende" (Donnergott), „Schleuderer" (Blitzgott) usw., ohne daß es darüber zu einer Sicherheit gekommen wäre. Auch ist die Frage nach der Erklärung des Gottesnamens für die Religion des geschichtlichen Israel ohne besondere Bedeutung: wenn Israel den Namen seines Gottes J. voller Ehrfurcht und Begeisterung nennt, denkt es dabei nicht an eine Etymologie, sondern an die lebendige, charaktervolle und anthropomorphisch vorgestellte Gestalt, die mit diesem Namen bezeichnet wird (¶ Gottesglaube: II, A; ¶ Anthropomorphismus, 2).

3. Die Babylonier haben den Namen J.s, soweit man bisher sagen kann, nicht gekannt. Dagegen kommt vielleicht bei den Westsemiten, besonders in Hamath und in dem gleichfalls nordsyrischen Lande Zaudi ein Gott „Ja'u" vor. Daß der J.-Name außerhalb Israels jedenfalls nicht geläufig gewesen sein kann, beweist der Sprachgebrauch Israels, der diesen Namen im Verkehr mit den Fremden im allgemeinen vermeidet. Aus demselben Grunde scheint der ¶ Elohist und der ¶ Priesterkodex den Namen für die vormosaische Zeit vermieden zu haben (¶ Elohim).

Ueber Aussprache, Erklärung und Gebrauch des Namens

vgl. GB, 1915[15], S. 290 ff; — Siegfried-Stade: Hebräisches Wörterbuch, 1893, S. 246. — Ueber das Vorkommen des Namens außerhalb Israels vgl. Heinrich Zimmern: KAT[3], 1903, S. 465 ff; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel (1909[2]) I, 1923[5. 6], S. 386 Anm. 6; S. 452 ff; — Wolf Graf Baudissin: Kyrios II, 1928, S. 197 Anm. 1. — Vgl. auch die Kommentare zu Exodus, die „Biblischen Theologien" und „Religionsgeschichten Israels", ferner R. Kittel: RE[3] VIII, S. 529 ff; XXIII, S. 665, und zuletzt G. R. Driver: ZAW N. F. V, 1928, S. 7 ff. **Gunkel.**

Jahvist (Sigle: J) heißt nach ihrem Gebrauch des Gottesnamens Jahve eine der Quellenschriften des Pentateuchs (¶ Mosesbücher). Sie enthält Ur-, Patriarchen- und Volksgeschichte, die nach Auffassung einzelner Forscher bis in die Bücher Richt, Sam, Kön reichen soll. Uebrigens unterscheidet man neuerdings gerne einen älteren und einen jüngeren J. (J^1 und J^2) oder L (= Laienschrift) und J. Als ganzes ist das jahvistische Werk judäisch, aus dem 10. oder 9. Jhd. Seine Erzählungskunst steht z. T. auf höchster Stufe. Von theologischer Reflexion verhältnismäßig noch fern, weist die Darstellung doch schon die Durchdringung des Stoffes mit einer höheren Idee auf. **Bertholet.**

Jainismus ¶ Jinismus.

Jais, Aegidius (1750—1822), kath. Theologe, Pädagoge und Erbauungsschriftsteller, dessen Erziehungs- und Erbauungsschriften sich bis heute ihren Platz in der kath. Welt bewahrt haben, obwohl sein Mangel an dogmatischer Genauigkeit, besonders in seinem „Katechismus der christ-kath. Glaubens- und Sittenlehre" (1807) und dem dazu 1813 herausgegebenen „Handbuch", ihm schon zu Lebzeiten viel Anfeindung zugezogen hat. Jung in den Benediktinerorden eingetreten, wurde J. 1776 Priester, nach seelsorgerlicher und pädagogischer Tätigkeit (in Salzburg, Jachenau, Rott am Inn) 1803—06 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Salzburg, seit 1804 zugleich Religionslehrer der Kinder des Großherzogs von Toskana, dem er bei dessen Heimkehr nach Toskana dorthin folgte; seit 1814 in Benediktbeuern.

Vf. ferner u. a.: Ausgewählte Erzählungen, Lieder und Sprüche (Neuausgabe von Jos. Pötsch, 1889); Handbuch des Seelsorgers (Neuausgabe von Fr. Jos. Köhler, 2 Bde., 1870—76); Lehr- und Betbüchlein für Kinder, 1821. — Autobiographie in Felders Gelehrtenlexikon I, 1817, S. 349 ff; — Maurus Dietl: P. J. nach Geist und Leben geschildert von einem seiner Schüler, hrsg. von Joh. Mich. ¶ Sailer (mit J. befreundet), 1826; — A. Fr. Ludwig: Zirkel von Würzburg II, 1906, S. 247 ff. **Zscharnack.**

Jakob, 1. Baradäus († 578), der Gründer der monophysitischen syrischen Kirche, deren Glieder sich nach ihm „Jakobiten" nannten (¶ Orientalische Nationalkirchen). Nach einer streng asketischen Erziehung kam er nach Konstantinopel in die sich um die Kaiserin Theodora sammelnden monophysitischen Kreise (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1623). Seit 542 begann sein unermüdliches Wanderleben in Ostsyrien zur Organisation seiner Kirche. Fast hundert Bischöfe, ungezählte Scharen von Priestern und Diakonen wurden von ihm ordiniert. Von Persien bis nach Alexandrien reichte seine rastlose Tätigkeit, der erst der plötzliche Tod auf einer Reise ein Ende machen konnte.

Literarisch ist J. kaum hervorgetreten. Der von ihm ordinierte ¶ Johannes von Ephesus und andere Schriftsteller berichten ausführlich über ihn. — H. G. Kleyn: J. B., de Stichter der Syrische Monophysietische Kerk, Leyden 1882; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 174 f; — Geschichtliche Orientierung bei H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1917, § 9. **Abramowski.**

2. ben Ascher (1283—1340), Verfasser des Religionskodex Arbaa Turim (vier Reihen), in dem die unübersichtliche Fülle des angesammelten jüdischen Ueberlieferungsstoffes kodifiziert ist (¶ Judentum: II, 1). Die lediglich praktischen Zwecken dienende Sammlung beschränkte sich auf die Regelung des Lebens in der Diaspora und ließ die seit der Verbannung aus Palästina unwirksam gewordenen staats-, sakral- und agrarrechtlichen Normen außer Acht. Der Kodex besteht aus vier Teilen: 1. Orach Chajim = Pfad des Lebens, enthält die Bestimmungen über den Gottesdienst, den Sabbath und die Feiertage; — 2. Jore Dea (lehrt Erkenntnis), handelt von den Speisegesetzen, von den Vorschriften über das Viehschlachten, von den Verboten gegen Götzendienst, Gelübde und Eid, von den Gesetzen gegen Zins und Wucher, vom häuslichen Leben usw.; — 3. Eben Haëser = Stein der Hilfe, umfaßt das jüdische Familienrecht: Ehe, Ehescheidung usw.; — 4. Choschen-Mispat = Schild des Rechts, umfaßt das ganze jüdische Zivilrecht und Zivilprozeßordnung. — Wenn die Turim auch der Jad hachasaka des ¶ Maimonides bedeutend nachstehen, so wurden sie doch ihrer praktischen Bedeutung wegen sehr geschätzt, eifrig kommentiert und studiert (der Kommentar Bet Josef des Josef ¶ Karo z. B. ist für die Feststellung der ¶ Halacha noch heute unentbehrlich). Ein Kommentar J.s zum Pentateuch hat die eigentliche Exegese wenig gefördert.

Winter-Wünsche: Die jüdische Literatur II, 1895, S. 504 ff; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes V, 1927, S. 265 ff. **Leibowitz.**

3. von Edessa (um 640 bis Juni 708), Monophysit, neben ¶ Ephräm und ¶ Ebed Jesu der bedeutendste syrische Schriftsteller. Sein unbeugsamer Charakter bringt ihn in mehrfache Konflikte, so daß er sein Bischofsamt in Edessa nach vier Jahren niederlegt, mehrmals seinen Wohnsitz wechselt, aber schließlich vier Monate vor seinem Tode wieder das alte Bistum übernimmt. Bedeutsam ist für ihn und seine Schule die Verschmelzung des Hellenismus mit christlicher Theologie.

Vf. u. a. ein Hexaemeron (¶ Georg der Araberbischof) und führte die Chronik des ¶ Eusebius weiter (Ausgabe im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, 3. Abt., Bd. IV, 1905). Auch Reste einer syrischen Grammatik sind von ihm überkommen. Seine Kenntnis des Griechischen und Hebräischen ermöglichte ihm eine sorgfältige Revision des syrischen AT.s, der Peschitta (¶ Bibelübersetzungen: III, 1 a; vgl. A. Nahlfs: Septuagintastudien III, 1911, S. 48 ff). Ebenso verbesserte er das Severianische Kirchengesangbuch. — Vgl. RE[3] VIII, S. 551 f; XXIII, S. 665 f; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 248 ff. **Abramowski.**

4. von Jüterbock (1381 bis wahrscheinlich 1465), trat als Jüngling in das Zisterzienserkloster Paradies bei Meseritz ein (daher auch J. de Paradiso), studierte von 1420 an in Krakau Theologie, siedelte wahrscheinlich 1442 in das Erfurter Karthäuserkloster über, womit seine Hochschultätigkeit ein Ende hatte (er war also nicht Professor in Erfurt). J. hat Bedeutung erlangt als fruchtbarer schriftstellerischer Vertreter der konziliaristischen Gedanken (¶ Episkopalismus) in Deutschland während und nach der Zeit des Konzils von Basel (¶ Reformkonzile). Deutlich von Gedanken des ¶ Marsilius abhängig, erkennt er nur der Kirche als Ganzer Unfehlbarkeit zu und läßt deshalb ihre Vertretung, das Konzil, auch dem Papst überlegen sein, der nur „caput ministeriale ecclesiae" ist. Während J. sich für die Reformation der ganzen Kirche wie des Mönchtums im Besonderen zu wirken verpflichtet fühlte, hat er dogmatisch sich nicht von der Kirchenlehre entfernt.

Hauptschriften: Advisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae, 1449; De septem statibus ecclesiae, 1449. — Vgl. Jan Fijałek: Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru Bazylejskiego, 2 Bde., Krakau 1900 (mit Schriftenverzeichnis); — G. Oergel in: Mitt. des Vereins für die Gesch. und Altertumskunde von Erfurt 22, 1901, S. 139 ff; — Th. Brieger in: ZKG 24, 1903, S. 136 ff; — RE³ VIII, S. 556 ff. **K. D. Schmidt.**

5. von Metz, Dominikaner, lehrte um 1300 in St. Jacques in Paris. J. las zweimal über die Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus, wurde aber nicht Magister. In seinem Sentenzenkommentar, der nur handschriftlich erhalten ist, wendet J. sich oft gegen ¶ Thomas v. Aquino; Herveus ¶ Natalis beanstandet in seiner Gegenschrift (Le Mans, Cod. 231) 42 Punkte, in denen J. von Thomas abweicht. Wahrscheinlich hat J.s scharfsinnige Kritik ¶ Durandus de S. Porciano beeinflußt.

A. Pelzer: Revue Néoscolastique 20, 1913, S. 523 (Faitien des Sentenzen-Kommentars); — M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 408 ff (hält J. irrtümlich für einen Thomisten); — V. J. Koch: Durandus de S. P. I, 1927, S. 16 f. 252 ff; — Ue II, 1928¹¹, S. 518 f. **J. Koch.**

6. von Mies († 1429), genannt „Jakobellus" wegen seiner kleinen Gestalt, Professor der Philosophie, dann Pfarrer an der Michaelskirche zu Prag, einer der tatkräftigsten Freunde von Hus und einer der angesehensten Theologen der Utraquisten (¶ Hus, 2). Eher als Hus verlangte er den Kelch im Abendmahl, schrieb über dessen Notwendigkeit und reichte ihn trotz kirchlicher Verbote der Gemeinde; auch für Kinderkommunion trat er ein.

RE³ VIII, S. 558 f. **Loesche.**

7. von Nisibis († 338), der Lehrer des ¶ Ephräm. Sein Bild ist uns nur undeutlich erkennbar; eine literarische Hinterlassenschaft ist nicht bekannt. Die Ueberlieferung verwechselt ihn mit ¶ Afraat u. a. und schildert ihn als Heiligen und Wundertäter. 313 baute er die große Kirche in N.; auf dem Konzil von Nicäa (325) stand er (begleitet von Ephräm?) auf seiten der Großkirche. Vielleicht hat schon er die „Schule der Perser" in ¶ Nisibis begründet.

DChrB III, S. 325 ff; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 31. 34 u. 42; — G. Bickell: Ephraemi Syr. Carmina Nisibena, 1866; — Acta Martyrum ed. Bedjan IV, 1894, S. 262 ff; — RE³ VIII, S. 559.

8. von Sarug (451 bis Nov. 521), der Dichter („Die Zither") der jakobitischen Kirche, Monophysit, dessen liturgische Arbeiten heute noch verwertet werden. Am nachhaltigsten wirkten seine Lehrgedichte über Stoffe aus dem AT und NT und dem Heiligenleben. Das meiste ist noch unveröffentlicht. Seine Bildung erhielt er in der Schule der Perser (¶ Ephräm), begann mit 22 Jahren seine dichterische Laufbahn, wurde dann Periodeutes (Visitator) und kurz vor seinem Ende Bischof von Batna.

Homiliae selectae ed. Bedjan, 5 Bde., 1905—10. — Ueber J. vgl. RE³ VIII, S. 559 f; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 148 ff. **Abramowski.**

9. von Viterbo, Theologe aus dem Orden der Augustinereremiten und Schüler des Aegidius Romanus (¶ Colonna, Aegidius) in Paris, wurde dort 1292 Magister in theologia, 1300 Lektor am Generalstudium seines Ordens in Neapel, 1302—07 Erzbischof von Neapel. Sein Hauptwerk De regimine christiano (1301/02) ist die älteste dogmatische Abhandlung über die Kirche. Augustinische und aristotelische Gedanken stehen in ihr noch unausgeglichen nebeneinander; die Theokratie wird verteidigt und zugleich das Eigenrecht des Staates anerkannt.

Bf. außerdem: einen Sentenzenkommentar, 3 Quodlibeta, Sermones. — Ueber J. vgl. Ue II, 1928¹¹, S. 546 f und 774 f; — DTheath VIII, S. 305 ff; — U. Mariani: Giacomo da V. Cenni biografici (Archivio della R. Soc. Romana di Storia Patria 48, 1925, S. 137 ff); — H. X. Arquillière: Le plus ancien traité de l'Eglise. J. de V. De regimine christiano. Etude des sources et édition critique, 1926. **J. Koch.**

10. von Vitry († 1240), in Paris gebildet, wurde Augustinerchorherr in dem belgischen Flecken Oignies, wo er mit der frommen Beghine Maria von Nivelles (1213) in Verbindung trat. Als Kreuzprediger gegen die ¶ Albigenser und Ungläubigen bekannt geworden, 1216 zum Bischof von Akkon geweiht, beteiligte er sich an den Kreuzzügen, so 1218 an dem Zug gegen Damiette. Seit 1226 wieder im Abendlande tätig, wurde er durch Gregor IX zum Kardinalbischof von Tusculum erhoben. Seine Wahl zum Patriarchen von Jerusalem 1239 oder 1240 konnte nicht verwirklicht werden.

Briefe hrsg. von R. Röhricht in ZKG 14—16; Sermones zum Teil hrsg. von Pitra: Analecta novissima II; Exempla hrsg. von Crane, 1890; Goswin Frenken, 1914; Jos. Greven, 1914; — Vita S. Mariae Oigniacensis hrsg. von Papebroch, AS 23. Juni IV, S. 636 ff; — Historia Orientalis sive Hierosolymitana, ed. Moschus, 1597. — Vgl. Phil. Funk: J. v. V., Leben und Werke, 1909; — RE³ VIII, S. 562 ff; — Goswin Frenken: Die Exempla des J. v. V., 1914; — Jos. Greven: Die Anfänge der Beginen, 1912, S. 54 ff. **G. Ficker.**

Jakob und Esau.

1. J. u. E.; — 2. J. und Laban; — 3. J.-E.-Laban-Sagenkranz; — 4. Eingesetzte Ortssagen; — 5. Kinder Jakobs; — 6. Das Ganze; — 7. Die Gestalt J.s; — 8. Neuestes.

Die J.geschichten (¶ Genesis) zerfallen in folgende Sagengruppen:

1. Ein uralter Sagenkreis erzählt von Jakobs Verhältnis zu seinem älteren Zwillingsbruder Esau, dem er die Erstgeburt abgenommen hat: schon über die noch Ungeborenen hat es das göttliche Orakel so bestimmt Gen 25 $_{21—23}$ (Jahvist); den Heißhunger des von der Jagd heimkehrenden Bruders hat der weitblickende J. benutzt, um ihm die Erstgeburt für ein Linsengericht abzukaufen 25 $_{29—34}$ (Elohist); mit Hilfe seiner Mutter Rebekka hat er seinem Vater, dem greisen und blinden ¶ Isaak, das segnende Wort abgelistet 27 $_{1—45}$ 28 $_{10}$ (Jahvist, Elohist). — Nach der hebräischen Ueberlieferung sind J. und E. die Ahnherren der Völker ¶ Israel und Edom (¶ Edomiter), und ihr Wettstreit stellt den siegreichen Kampf Israels (unter David) gegen das ältere Volk Edom dar. Aber während Israel in der Geschichte Edom im Kriege überwunden hat, ist J. in der Sage wohl klug, aber wenig tapfer, und das geschichtliche Edom ist durch Weisheit berühmt (Jerem 49 $_7$ Bar 3 $_{22 f}$), der E. der Sage aber ein tölpischer Schlagetot; die Sagengestalten passen also zum Charakter der Völker nicht besonders. Vielmehr sind J. u. E. ursprünglich die Urbilder des Hirten (von Kleinvieh) und des Jägers: beide streiten sich um den Vorrang: der Jäger ist kriegerischer, aber der Hirt ist klüger; das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand; der Jäger lebt von der Hand in den Mund, der Hirt aber denkt an die Zukunft; der Jäger gilt als der Erstgeborene, d. h. der Vornehmere, aber die Klugheit des Hirten erringt schließlich den Segen und auch die Macht über seinen Bruder. Ihre Heimat mag die Geschichte in ¶ Beersaba (im Süden Judas) gehabt haben. Als man später die Erzählung auf die Völker Israel und Edom bezog, hat man einige Beziehungen darauf (z. B. 27 $_{40b}$) eingetragen. Bedeutsam

ist die „untersittliche“ Haltung der Sage, die sich an J.s listigen Streichen ergötzt und sich danach freilich zur Unterweisung unserer Jugend nicht ohne umfassende Umdeutungen brauchen läßt.

2. Eine zweite Reihe von Sagen handeln von J.s Aufenthalt bei Laban (29 1—32 1, Jahvist, Elohist). Die Stätte dieser Sagen ist ursprünglich das „Land der Söhne des Ostens“ (29 1 Elohist), d. h. das Wüstengebiet östlich von ¶ Damaskus; später hat man Laban in ¶ Harran, der Hauptstadt Mesopotamiens, gesucht (29 4 Jahvist). Auch liegt Völkergeschichtliches auf der Oberfläche: zum Schluß kommt es zu einem Grenzvertrage in ¶ Gilead (31 52, Jahvist), wonach Laban die Aramäer, J. Israel darstellt. Aber auch hier erzählt der Grundstock von Privatpersonen: es sind Schwiegervater und Schwiegersohn; die Erzählungen von ihnen, zu einer „Novelle“ zusammengewoben, berichten das Wechselspiel von List und Gegenlist: zuerst betrügt der kluge Laban den J. und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang für seine beiden Töchter zu dienen; dann aber überlistet der noch viel klügere J. den Laban und gewinnt ihm einen großen Teil seiner Herden ab; zum Schlusse ist er ihm dann noch mit all dem Seinen glücklich entkommen und hat mit ihm in Mizpa oder Gilead einen Vertrag geschlossen. Auch diese Geschichte ist ursprünglich mit derber Lustigkeit erzählt worden.

3. Während diese beiden Sagenkreise eigentlich miteinander nichts zu tun hatten, sind sie später auf dieselbe Person übertragen worden, handelten sie doch beide von einer ähnlichen Gestalt, von einem schlauen Hirten. Künstler haben einen „Sagenkranz“ gebildet, indem sie zu der J.-E.-Sage eine Fortsetzung gedichtet und die J.-Laban-Geschichte zwischen die beiden J.-E.-Erzählungen wie in einen Rahmen eingestellt haben. Der Ort dieser zweiten der J.-E.-Geschichten (32 4—22 33 1—16, Jahvist, Elohist) wird dort angenommen, wo die vorhergehende J.-Laban-Erzählung J. zuletzt gezeigt hatte: im Ostjordanlande. Die Erzähler haben den Stoff für die neue Geschichte gefunden, indem sie die bereits angeschlagenen Töne nach der neuen Lage des Helden abgewandelt haben. J., der sanftmütige Hirte, jetzt noch mit vielen Menschen und großen Herden beladen, ist seinem Bruder, der ihm doch des Betrugs wegen schwer zürnen muß, bei weitem unterlegen, aber er übertrifft ihn um so mehr an Geistesgegenwart und Klugheit; wie wird es ihm gelingen, ihm zu entkommen? Die Antwort hierauf hat man nach hebräischer Art durch geistreiche Ausdeutungen der Namen der benachbarten Orte (Mahanaim und ¶ Pniel) gefunden. — Der ganze J.-E.-Laban-Sagenkranz muß schon in verhältnismäßig alter Zeit vorhanden gewesen sein.

4. In diesen großen Sagenkranz sind später Erzählungen eingefügt worden, die an bestimmten Orten spielten, und die, manchmal nur in der Form kurzer „Notizen“ (¶ Sagen und Legenden: II), von der Gründung der heiligen Stätten oder von den Ereignissen, die hier geschehen seien, berichteten. In ¶ Bethel erzählte man sich, daß dort die Gottheit dem auf dem heiligen Steine schlafenden Heros erschienen sei (28 11—22, Jahvist, Elohist); in Mahanaim soll er Gottes Engellager getroffen haben (32 2 f); unter der ¶ Sichem-Eiche sollen Gottesbilder vergraben sein (35 4, Elohist), unter der „Klageeiche“ bei Bethel soll eine Ahnfrau ruhen (35 8. 14, Elohist). In ¶ Pniel erzählte man sich die grausige Geschichte, daß der Dämon des Jabbok hier mit einem Manne mordlustig gerungen habe, aber von ihm zum Segnen gezwungen worden sei (32 23—33). Zu einer Zeit, da man J. für den Stammvater Israels hielt, sind solche Ortssagen auf diesen übertragen worden, schien es doch natürlich zu sein, daß Israels Ahnherr der Gründer dieser Stätten sei. Sammler haben daher auch diese Sagen an passenden Stellen des ganzen Sagenkranzes eingefügt.

5. Zum Schluß kamen noch allerlei Erzählungen von den ¶ Stämmen Israels hinzu, deren Schicksale man in alter Zeit in der Form einer Familiengeschichte aufzufassen gewohnt war. So hat man in der Dina-Sage einen heimtückischen Ueberfall der Stämme Simeon und Levi geschildert (34, Jahvist und Elohist); in der Tamar-Novelle hat man die ältesten inneren Ereignisse des Stammes Juda (38, Jahvist) niedergelegt (¶ Sagen und Legenden: II). Auf den Ahnherrn des Stammes ¶ Joseph hat man einen reichen Märchenstoff übertragen. Von dem ursprünglich führenden, aber später heruntergekommenen Stamm Ruben hat man berichtet, daß sein Stammvater sich einst am Kebsweib seines Vaters vergriffen habe und von diesem verflucht worden sei (35 21. 22a, Jahvist). Da man nun später J. mit dem Ahnherrn des Volkes Israel gleichsetzte, hat man die Stammväter der israelitischen Stämme als die Söhne eben dieses J. aufgefaßt und die Sagen von ihnen unter die J.-Geschichten mit aufgenommen.

6. So ist das Ganze aus mancherlei Quellen zusammengeflossen, wobei man die vielfachen inneren Verschiedenheiten der Stoffe freilich mit in den Kauf nehmen mußte: so hat man übersehen, daß der tapfere und götterstarke J. der Pnielgeschichte von dem klugen, aber feigen J. der Esaugeschichte ebensoweit entfernt ist wie der gnädige Gott, der zu Bethel erscheint, von der finsteren Gestalt, die den Wanderer zu Pniel überfällt. Doch können wir, besonders in der Labangeschichte, verfolgen, wie man schon in früher Zeit an einigen Zügen Anstoß genommen und J., so gut es ging, zu reinigen versucht hat. Den Zusammenordnern des Ganzen ist jedenfalls die Hauptsache die Gnade Jahves gewesen, die J. auf allen seinen Wegen behütet und in allen Gefahren beschirmt hat.

7. Aus dem Obigen ergibt sich, daß „J.“ ursprünglich weder ein Volk noch ein Gott, sondern einfach eine Privatperson gewesen ist (Greßmann), wie denn auch der Name Jaḥqub-ēl (Jaqubum) im Babylonischen als Personenname bezeugt ist. In einer Inschrift Thutmosis III (um 1500) wird ein mittelpalästinensischer Stadt- oder Gauname J'q-b'ar = Ja'qob'el erwähnt, womit aber der biblische „J.“ schwerlich zusammenzubringen ist, da die J.-Sagen der Gen, wie wir gesehen haben, ursprünglich nicht im eigentlichen Kanaan, sondern im Süden und Osten zu Hause sind.

8. Die im Vorhergehenden den einzelnen Genesis-Stücken hinzugefügten Quellenangaben („Jahvist“, „Elohist“) folgen der bei H. Gunkel, Kommentar zur Genesis 1910 3—1922 5, gegebenen Quellenscheidung; eine neue Scheidung (zu drei Quellen) hat O. Eißfeldt (s. unten) nach Smends Vorbild mit großem Scharfsinn vorgetragen. — Was den Inhalt betrifft, so betrachtet Eißfeldt die Erzählungen der von ihm angenommenen ältesten Quelle „L“ (= Laienquelle) als ursprüngliche „Stammessagen“, in denen geschichtlich-politische Zustände mit „novellistischen“ Motiven dargestellt wurden; aber die völkergeschichtlichen Beziehungen sind auch in den Erzählungen von „L“ dem Umfang nach so geringfügig oder gar erst durch den Erklärer eingetragen,

daß es sehr fraglich erscheint, ob man danach die Art des Ganzen bestimmen darf. Und auch die Vermutung, J. u. E. seien von Anfang an als Beinamen Israels und Edoms gedacht, scheint dem Quellenbefunde nicht zu entsprechen.

Vgl. die Kommentare zur Genesis. — Ferner: Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (siehe Register); — Hugo Greßmann: ZAW XXX, 1910, S. 6 ff. 18 ff; — Hermann Gunkel: RGG[1] III, 1912, Sp. 239 ff; — Derſ.: Das Märchen im AT, 1917, ſ. Register unter „Jakob"; — Derſ.: PrJ CLXXVI, 1919, S. 339 ff; — Otto Eißfeldt: Festſchrift für Gunkel, 1923, I, S. 56 ff; — Derſ.: Hexateuch-Synopſe, 1922, S. 13 ff; — Aelteres in RE[3] VIII, S. 543 ff. **Gunkel.**

Jakobſegen (Gen 49 1—28a), eine dem ſterbenden Jakob in den Mund gelegte Reihe von Ausſprüchen über Schickſale und Eigenſchaften der zwölf ¶ Stämme Israels. Es iſt ein uralter Glaube, daß der Menſch im Augenblicke ſeines Todes hellſeheriſche Fähigkeiten erlangen kann. Vor allem iſt es, ſo denkt man, die Zukunft der eigenen Nachkommen, in die das noch ungebrochene Auge des Ahnen einen Blick zu tun vermag, und was er da ſieht, muß ſicher in Erfüllung gehen, zumal, wenn er es durch das geſprochene Wort ſozuſagen feſthält; denn dieſes hat die Macht das zu wirken, was es ausſpricht. Daher der ganz beſondere Wert, der ſolchen letzten Worten beigemeſſen wird. Schriftſtelleriſche Kunſt ließ ſich die Gelegenheit nicht entgehen, die ihr die bezeichnete Situation bot. Es entwickelte ſich geradezu eine „literariſche Gattung", die an ſie anknüpfte (¶ Profane Dichtung im AT). In all deren Erzeugniſſen erſcheinen die Zuſtände einer gegebenen Zeit, d. h. der Gegenwart ihres Verfaſſers, als die vom ſterbenden Ahn ſchon längſt geweisſagten, womit ſie ſich denn von ſelber als etwas Gottgewolltes darſtellen, und das Eintreffen der Weisſagung will natürlich Begeiſterung wecken, nationale wie religiöſe. — Dem Stil des Orakels entſpricht das Dunkle oder Halbverhüllte der Ausdrucksweiſe, die freilich dem Zeitgenoſſen weniger Rätſel aufgibt als uns; mit Vorliebe bewegt ſie ſich in Wortſpielen und Bildern. Uebrigens iſt der vorwiegende Eindruck des J.s der ſchwungvoller Kraft. — Der J. ſtellt ſich als ein wenngleich einheitlich entworfenes, ſo doch in ſeiner Art kompliziertes Gebilde dar, nicht bloß durch ſeine Zuſammenſetzung von Sprüchen über die einzelnen Stämme, deren Zwölfzahl er vorausſetzt, ſondern auch inſofern dieſe Sprüche, einzeln genommen, ſehr ungleicher Länge ſind und zum Teil den Eindruck erwecken, ihrerſeits zuſammengeſetzt zu ſein und eine längere Geſchichte hinter ſich zu haben. Auf einen Judäer, etwa der Zeit Salomos, weiſt die gegenwärtige Faſſung des Ganzen hin, das wahrſcheinlich vom ¶ Jahviſten in ſein Werk aufgenommen worden iſt (vgl. Gen 49 3 f mit 35 22 J). — Für unſere Kenntnis der altisraelitiſchen Geſchichte, namentlich der damaligen Stammverhältniſſe, iſt der J. eine Quelle erſten Ranges. ¶ Schilo.

Vgl. vor allem Hermann Gunkels Geneſiskommentar, (1901) 1922[3—5]; — Procſch: Geneſis, 1913. **Bertholet.**

Jakobus.

1. Sohn des Alphaeus, einer der zwölf Jünger Jeſu (Mrk 3 18 Mtth 10 3 Luk 6 15 Apgſch 1 13). Aus hiſtoriſchen Quellen iſt ſonſt nichts über ihn bekannt. Fraglich iſt ſeine Identifizierung mit J., „dem Kleinen" Mrk 15 40 16 1 Mtth 27 56 Luk 24 10, recht fraglich die mit Levi, dem Sohn des ¶ Alphaeus Mrk 2 14; verſchiedene Handſchriften ſchreiben dort „Jakobus", um den Helden der Erzählung auf Grund der Gleichheit des Vaternamens in die Apoſtelliſte zu bringen. Die Identifizierung mit 3. iſt ſeit Hieronymus in der kath. Kirche üblich. Im Intereſſe dieſer Gleichung identifiziert man Alphaeus auf Grund einer Verbindung von Joh 19 25 und Mrk 15 40 mit Klopas. Aber auch dazu beſteht kein Grund.

2. Sohn des Zebedäus (Mrk 1 19 ff) und der Frau, die Mtth 20 20 auftritt, und, wenn man Mrk 15 40 mit Mtth 27 56 kombinieren dürfte, Salome heißt. Mit ſeinem Bruder ¶ Johannes und mit ¶ Petrus gehört J. in den ſynoptiſchen Evangelien zu den Vertrauten Jeſu (Mrk 5 37 9 2 14 33, auch 13 3). Beide Brüder bitten um Ehrenſitze im kommenden Reich Mrk 10 35 ff und wollen das ungaſtliche Dorf vernichten Luk 9 54. Ob ſie wegen ſolcher Geſinnungen „Donnerſöhne" heißen, iſt ſchon darum fraglich, weil dieſe Mrk 3 17 überlieferte Deutung des Namens Boanerges zweifelhaft iſt. J. iſt durch Herodes Agrippa (¶ Herodes und ſeine Nachfolger) ſpäteſtens 44 hingerichtet worden Apgſch 12 2; vielleicht hat ſich die Martyriumsprophezeiung Mrk 10 39 ſpäter auch an ſeinem Bruder erfüllt (¶ Johannesevangelium, 8 d). — Er iſt in Spanien als Heiliger von Santiago de Compoſtela verehrt worden, und dort hat man ihm auch den ¶ Jakobusbrief zugeſchrieben — eine Deutung, die Dante (Paradiſo 25 29 f. 76 ff) aufnimmt; auch Luthers Kritik am Jakobusbrief ſetzt ſie voraus (Erl. Ausgabe LXIII, S. 157).

3. Bruder Jeſu, Führer der ¶ Urgemeinde von Jeruſalem (Gal 1 19 2 1 ff Apgſch 12 17 15 13 21 18), nach Hegeſipp (bei Euſebius, Kirchengeſch. II, 23) und Clemens Alexandrinus (bei Euſebius, Kirchengeſch. II 1 4. 5) mit dem Beinamen „der Gerechte". Während Jeſu Lebzeiten wie die andern Verwandten ſeiner Sendung fernſtehend, iſt J. vielleicht durch eine Erſcheinung des Auferſtandenen, von der Paulus weiß (I Kor 15 7), bekehrt worden; dieſe Erſcheinung iſt im ¶ Hebräerevangelium zur erſten Erſcheinung überhaupt geworden und ins Legendare gewendet (zitiert bei Hieronymus de viris inlustr. 2). Die führende Stellung des J. in der Urgemeinde hängt mit einer Art von dynaſtiſchem Prinzip und mit der Abweſenheit des Petrus (Apgſch 12 17) zuſammen; ein Aufkommen der geſetzlichen Richtung war damit offenbar gegeben (Gal 2 12). J. iſt trotzdem auf Veranlaſſung des Hohepriеſters Ananos, des Jüngeren, im Jahre 62 n. Chr. vor dem Amtsantritt des Prokurators Albinus abgeurteilt und geſteinigt worden (Joſephus Archäologie XX, § 200, Stelle wohl echt; Origenes las eine chriſtliche Interpolation); dieſes Martyrium wird von Hegeſipp a. a. O. ausführlich und legendar erzählt. — Daß J., der übrigens nach I Kor 9 5 verheiratet war, der leibliche Bruder Jeſu war, iſt im Intereſſe der dauernden Keuſchheit Marias frühzeitig beſtritten worden; erſt ſollte J. ein Sohn Joſephs aus erſter Ehe, dann (ſeit Hieronymus) mit 1. identiſch und ein Vetter Jeſu ſein. — Der ¶ Jakobusbrief will von dieſem J. geſchrieben ſein.

Th. Zahn: Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons VI, 1900, S. 225—364; — Fr. Sieffert: RE[3] VIII, S. 571—81; — E. Schwartz: ZNT IV, 1903, S. 48—61; — M. Dibelius: Der Brief des J., 1921, S. 10 bis 14. **Martin Dibelius.**

Jakobusbrief.

1. Inhalt und literariſcher Charakter; — 2. Geiſtige Eigenart; — 3. Verfaſſer, Zeit, Ort.

1. Das J. benannte Schriftſtück ſteht im NT unter den ¶ Katholiſchen Briefen und beginnt: „Jakobus, Gottes und des Herrn Jeſu Chriſti Knecht, ſendet ſeinen Freudengruß den zwölf Stämmen in der Dia-

spora." Einen brieflichen oder literarischen Abschluß hat es nicht. Seinen Inhalt bilden Mahnungen, die nur in den mittleren Abschnitten 2 1—12 (vom Ansehen der Person), 2 14—26 (von Glauben und Werken), 3 1—12 (von der Zunge) die Form von zusammenhängenden Abhandlungen haben, sonst aber in losen Gruppierungen oder nach Stichworten geordnet oder überhaupt ohne erkennbaren Zusammenhang nebeneinander stehen. Es ist da die Rede von Versuchungen und vom Hören und Tun (Kap. 1), von Streitsucht (3 13—17), von weltlicher Gesinnung, Reichtum, Geduld, Gebet u. a. (Kap. 4 und 5). Wir haben kein Schriftstück im NT, das so ausschließlich Ermahnungen, meist ganz allgemeiner Art, enthält und auch keines, das so wenig Wert auf Zusammenhang legt. Die dem J. ähnlichsten Kapitel im NT sind die ermahnenden Abschnitte, mit denen Paulus die meisten seiner Briefe beschließt, und das letzte Kapitel des ¶ Hebräerbriefes; im AT ist vor allem auf Tobit 4 5—19 12 6—10 zu verweisen; die ¶ Weisheitsdichtung des AT.s bietet inhaltlich eine Parallele, stellt aber ihrer Form nach Poesie dar. Die Auslegung hat bei den genannten Texten immer wieder versucht, Zusammenhänge herzustellen. Es läßt sich aber durch einen Vergleich mit außerbiblischen Texten zeigen, daß der J. zu einer bestimmten literarischen Gattung gehört und daß Zusammenhanglosigkeit ein Kennzeichen dieser Literatur ist.

Juden wie Griechen haben im Verlauf ihrer Literaturgeschichte diese Gattung zusammenhangloser Mahnungen, die Paräneſe (Mahnung), ausgebildet, die die ältere Spruchpoesie allmählich ersetzt hat und alte und neue Weisheitslehren volkstümlicher Art in Prosaform ohne Zusammenhang aneinanderreiht. Im Griechentum gehört z. B. die fälschlich unter dem Namen des Isokrates gehende Rede an Demonikos hierher, im Judentum der Talmud-Traktat „Sprüche der Väter" (¶ Mischna), im Urchristentum noch das Mittelstück im Hirten des ¶ Hermas, sowie Abschnitte der ¶ Apostellehre und des ¶ Barnabasbriefes, die sogenannten „Zwei Wege". Wenn man den J. neben diese Texte stellt, bietet seine Zusammenhanglosigkeit kein Rätsel mehr. Auch die verschiedene Art seiner Sprüche, die bald in jüdischer, bald in anderer orientalischer, bald in griechischer Literatur ihre Parallelen hat, wirkt dann nicht mehr befremdlich. Im Rahmen einer Paräneſe sind auch die zusammenhängenden Abhandlungen in der Mitte des J. durchaus verständlich; auch sonst sind paränetische Texte, wie die Gebote des Hermas zeigen, ausführlicher gestaltet worden, wo es Neigung oder Bedürfnis erforderte.

Dann kann man aber nicht mehr von einem wirklichen Brief reden; denn von eigentlicher Brieflichkeit ist nichts zu merken (¶ Briefliteratur). Die Abhandlungen Jak 2 1—3 12 verraten lediglich, worauf der Verf. besonderen Wert legt; man darf sie aber nicht so deuten, als seien sie durch besondere Vorgänge in einer bestimmten Gemeinde veranlaßt. Der Ton, in dem J. zu seinen Lesern spricht, schließt es aus, daß alle die Gefahren, vor denen er warnt, an einem bestimmten Ort schon volle Wirklichkeit geworden sind. Das Fehlen brieflichen Stils und eines brieflichen Schlusses bestätigt es, daß die Brieflichkeit des Anfangs auf einem freien literarischen Gebrauch der Briefform beruht, wie wir ihn in anderer Weise heute noch beim „Offenen Brief" kennen. Dann muß auch die Zuſchrift — „den zwölf Stämmen in der Diaspora" — entsprechend gedeutet werden; sie bezieht sich nicht auf die Juden, sondern auf die Christen, die mit anderen Ehrennamen Israels auch den des Zwölfstämmevolks angenommen haben, und die das Leben auf Erden als Exil gegenüber ihrer himmlischen Heimat betrachten. Von allen Vermutungen über die ersten Leser ist also abzusehen, weil wir gar nicht beweisen können, daß der Verfaſser an bestimmte Gemeinden gedacht hat.

2. Jedem Leser des J.s fällt auf, daß sich die Chriſtlichkeit des Schriftstücks wenig bemerkbar macht: der Name Jesu wird nur 1 1 und 2 1 genannt; die meisten Verse des J.s könnte auch ein Jude geschrieben haben. Unter der Voraussetzung der Brieflichkeit wäre dies sehr verdächtig; in der Tat haben Spitta und Massebieau daraufhin dem J. die ursprüngliche Christlichkeit abgesprochen und ihn für ein jüdisches Schriftstück erklärt, das von einem Christen oberflächlich überarbeitet sei. Wenn das Ganze aber eine „Paräneſe" darstellt, so wird man die verschiedene Herkunft des Spruchgutes und die ethische Abzweckung berücksichtigen und von vornherein keine Ausführungen über den christlichen Glauben erwarten. Es gibt also in der Tat keine Theologie des J., und viele seiner Gedanken sind nicht speziell christlich. Trotzdem ist die Chriſtlichkeit des Ganzen nicht anzuzweifeln, da jene Eigentümlichkeiten mit der Eigenart der Paräneſe gegeben sind und überdies einige Stellen nur unter der Voraussetzung des Christentums zu erklären sind. Außer 1 1 und 2 1 ist das Wort von der Wiedergeburt 1 18 und die Aussage über den edlen Namen, der über den Lesern genannt ist, 2 7, hier zu erwähnen; vor allem aber die berühmte Ausführung über Glauben und Werke 2 14—26. Auch sie ist ethisch, nicht dogmatisch gerichtet und will die Notwendigkeit der Werke beweisen. Die Losung „Glaube ohne Werke" wird dabei bekämpft, und deswegen hat Luther, dem Jak 2 26 schon bei der Leipziger Disputation entgegengehalten worden war, in der Vorrede auf das NT von 1522 (Erlanger Ausgabe LXIII, 115) den J., ein recht „strohern Epistel gegen sie" (die Paulusbriefe u. a.) genannt, „denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat". Die Kritik des J. an dem werkelosen Glauben trifft freilich die Gedanken des Paulus vom Glauben gar nicht, weil das, was Paulus Glauben nennt, niemals „tot", ohne „Früchte", bleiben kann. Aber diese Kritik wäre undenkbar, wenn Paulus nicht zuvor seine Losung „Glaube, nicht Werke" ausgegeben hätte; und da diese Isolierung des Glaubens im Judentum unvollziehbar ist, ist auch der Widerspruch des J. ein Zeichen seiner Christlichkeit (¶ Glaube: III, 5; ¶ Gesetz: III, 5a).

Darüber hinaus zeigt dieser Abschnitt aber, wo das eigentliche Intereſſe des J. liegt. Der Vers. ist ein Anwalt der Rechtschaffenheit, die innerhalb der Gemeinde das Christentum in sittlicher Arbeit, Zucht und Nächstenliebe bewährt. Von zwei Seiten sieht er die Gemeinden gefährdet. Er wendet sich einmal mit einer Art von Laienprotest gegen alle Auswüchse theologischer Betriebsamkeit: gegen theologische Losungen, die — wie die vom Glauben ohne Werke — zu Lässigkeit führen könnten, gegen Wortgewandheit, die Zungensünden, und gegen eine Weisheit, die Streit im Gefolge hat. Er wendet sich weiter mit dem vom Judentum ererbten Pathos der Armenfrömmigkeit gegen alle Verweltlichung durch das Eindringen der Reichen, der Kaufleute, der Genußsüchtigen in die Gemeinde. In all diesem liegt die Bedeutung des J., die ihn zum klassischen Zeugnis eines das Alltagsleben durchdringenden praktischen Christentums macht. Aber es wird auch die Begrenzung seines Gesichtskreises deutlich: der Tiefe jener Paulus-

Losung vom Glauben und der Größe der Missionsaufgabe des Christentums in der Welt bringt er kein Verständnis entgegen.

3. Als Verfasser nennt die Zuschrift einen offenbar allgemein bekannten Jakobus. Damit kann nur der Herrnbruder, Jakobus der Gerechte, gemeint sein (¶ Jakobus, 3). Aber da die Briefform und da die Adresse nach literarischer Konvention gebildet ist, so könnte dasselbe auch von der Autorschaft gelten. In der Tat sprechen gegen sie folgende Gründe: a) Jener J. war nach Gal 2_{12} ein Verfechter des Ritualgesetzes — das paßt sicher nicht zu dem Spruch vom wahren Gottesdienst Jak 1_{27} und kaum zu den Worten vom Gesetz der Freiheit 1_{25} 2_{12}; auch werden 2_{10} die rituellen Forderungen in einer für Ritualisten fast anstößigen Weise außer Acht gelassen. Das gepflegte Griechisch, das zwar gelegentlich semitische Art, aber auch griechische Wortspiele und andere rhetorische Elemente aufweist, läßt sich nur mit Schwierigkeit dem aramäisch redenden Herrnbruder zuschreiben. Wohl aber kann man sich denken, daß ein Späterer, in Verkennung jener Unterschiede, sich den gerechten J. als Schutzherrn seiner Mahnung zur Rechtschaffenheit erwählt hat. — Die Abfassungszeit läßt sich nur ganz allgemein bestimmen; denn die Beziehungen des J. zum I Petr (¶ Petrusbriefe), zum I ¶ Clemensbrief und zum Hirten des ¶ Hermas beruhen auf der Verwendung desselben paränetischen Stoffes, lassen sich also nicht für die Datierung verwenden. Man wird den J. nicht zu nahe an die Missionsarbeit des Paulus heranrücken dürfen (wegen 2_{14} ff) und wird, weil das Christentum noch so weltscheu und reichtumsfeindlich gedacht ist, auch nicht zu tief ins 2. Jhd. hinabgehen (zumal wenn Jud 1 schon auf den J. Bezug nehmen sollte). So ist die Ansetzung innerhalb des halben Jahrhunderts zwischen 80 und 130 möglich. — Ueber den Abfassungsort wissen wir nichts; manche wollen aus 1_{11} und 5_7 auf Palästina schließen; da aber das Material dieser Bilder wohl der Literatur, nicht der Anschauung entstammt, so ist der Schluß nicht zwingend. — Ganz anders urteilt, wer der Verfasserangabe Jak 1_1 auch bei diesem Schriftstück mit großem Zutrauen gegenübersteht, danach die Abfassungszeit bemißt und den literarischen Charakter deutet.

Neuere Kommentare von H. Windisch im Handbuch zum NT IV, 1911; — J. H. Ropes (Internat. Crit. Commentary), 1916; — M. Dibelius (Meyers Kommentar⁷), 1921; — F. Hauck (Zahns Kommentar), 1926. — Die älteren Auffassungen entnimmt man am besten aus: E. Grafe: Stellung und Bedeutung des J. in der Entwicklung des Urchristentums, 1904; und B. Weiß: Der J. und die neuere Kritik, 1904; vgl. auch RE³ VIII, S. 571 f. 581 ff; XXIII, S. 668. — Deutung des J. als jüdischer Schrift: F. Spitta: Der Brief des J., 1896; — L. Massebieau: RHR 1895, S. 249 ff. **Martin Dibelius.**

Jalaguier, Prosper Frédéric (1795—1864), französischer reformierter Theologe, * in Quinac (Departement Gard), 1821 Pfarrer in Sancerre, 1833 stellvertretender, 1836 ord. Professor der systematischen Theologie in Montauban, wo er auf mehrere Theologengenerationen einen tiefgehenden Einfluß im Geist der biblischen Orthodoxie ausübte.

Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Oeuvres posthumes I: Introduction à la dogmatique; II: de l'Eglise; III: Théologie générale; IV: Théologie chrétienne (Dogmes purs). — Ueber J. vgl. J. Pédézert: Souvenirs et Etudes, 1888, S. 123 ff. **Lachenmann.**

Jamblichos († um 330 n. Chr.) aus Chalkis in Koilesyrien, Schüler des ¶ Porphyrius, Begründer der syrischen Schule der Neuplatoniker (¶ Neuplatonismus). Von seinen Schriften sind Teile eines umfangreichen Werkes „Sammlung der pythagoreischen Lehren" erhalten. Er gilt ferner als Verfasser des „Buches über die Mysterien", in dem Einwände gegen die Mantik und die Theurgie durch Aufdeckung ihres tieferen Sinnes entkräftet werden. Dazu kommen viele Fragmente und die von Julian in seinen Reden verarbeiteten Gedanken. J., den die späteren Neuplatoniker den Großen, den Dämonischen, den Göttlichen nannten, hat das System und das Weltbild ¶ Plotins durch Einschiebung einer Fülle von triadisch gegliederten Geistwesen zu einem umfassenden System der griechischen und orientalischen Theologie ausgebaut, in dem 360 göttliche Wesen, Heroen, Dämonen, Erzengel und Engel, geordnet nach dem Zahlenverhältnis 12—36—360, untergebracht waren. Damit stellte er der christlichen, besonders der christlich-gnostischen Theologie ein in sich geschlossenes heidnisches theologisches System gegenüber, das von Julian übernommen und zur Grundlage der von ihm geplanten heidnischen Staatskirche erhoben wurde. Aber J. gab nicht nur dem griechischen Glauben eine neue theoretische Begründung durch die Verbindung der vielen Götter mit dem neuplatonischen, von geistig-seelischen Kräften durchdrungenen und gestalteten Weltbild, er schuf auch eine vertiefte religiöse Praxis dadurch, daß er Gebet, Opfer, Kultus, Mantik, Magie und Theurgie verinnerlichte und sie alle als symbolischen Ausdruck seelischer Vorgänge betrachtete, als deren Endzweck die Hinüberleitung der Seele aus dem Sinnlichen zum Geistigen und Göttlichen erschien, ein innerer Prozeß, der für die Begnadeten mit der Einswerdung (ἕνωσις) mit dem Ureinen endete. Die religiös-philosophische Sinngebung wurde ermöglicht durch die allegorische Deutung der philosophischen und religiösen Schriften, die dazu führte, die Lehren des Pythagoras, Platon, Aristoteles usw. mit den griechischen und orientalischen Mythen und Theologien zu einer Einheit zu verschmelzen. Die Herstellung einer Verbindung des rein philosophischen Begriffs eines höchsten und nur durch Denken erreichbaren Geistes und Gottes durch die Reihe der Zwischenbegriffe und Zwischenwesen hindurch mit der menschlichen Seele und umgekehrt ihre Hinaufführung über alle sinnlichen und mythischen Vorstellungen von Göttern und Dämonen hinweg zur Erfassung des Einen ermöglichten zugleich eine ethische Vertiefung der Religiosität; denn den einzelnen Stufen, auf denen die Seele zum Unreinen hinaufsteigt, entsprachen ebensoviele Tugenden (politische, kathartische, paradeigmatische usw.), die in der theoretischen Tugend, die zur Betrachtung der göttlichen Ordnungen gefordert werden muß, und in der hieratischen gipfelten, deren Besitz das Aufgehen im Ureinen allein ermöglicht. Von J. führt der Weg der Entwicklung einer systematischen mystischen Theologie unmittelbar zu ¶ Proklos, von dem der christliche Mystiker ¶ Dionysius Areopagita abhängig ist, der die entsprechende christliche Hierarchie der Geistwesen und das christliche System der mystischen Theologie schuf, das in der mittelalterlichen Mystik fortlebte.

Ue I, S. 612 ff; — J. Geffcken: Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums, 1920, S. 103 ff; — G. Mau und W. Kroll: Pauly-Wissowa IX, Sp. 645 ff; — Th. Hopfner: Ueber die Geheimlehren des J., übersetzt und erklärt, 1922. **Leisegang.**

James, 1. Montague Rhodes, englischer Theologe, * 1862 zu Livermere (Suffolk), 1894 Direktor des Fitzwilliam-Museums, 1905 Professor des Kings College in Cambridge, seit 1918 des

Eton College, bekannt als Apokryphen-Forscher.

Vf. neben zahlreichen Handschriftenkatalogen u. a.: Psalms of Salomon, 1891; Testament of Abraham, 1892; Revelation of Peter, 1892; Apocrypha Anecdota, 2 Bde., 1893. 1897; Fourth Book of Esdras, 1895; Old Testament Legends, 1913; Biblical Antiquities of Philo, 1917; Lost Apocrypha of the Old Testament, 1920; The Apocryphical New Testament, 1924. **Rühle.**

2. William (1842—1910), amerikanischer Philosoph, * in New York als Sohn eines swedenborgianischen (¶ Swedenborg) Geistlichen; Dr. med. in Harvard 1870; von Padua 1893 Dr. phil., von Princeton 1896 Dr. theol. Seit 1878 war er an der Harvard-Universität als Professor der Anatomie, dann der Physiologie, endlich der Philosophie, tätig. 1884 gründete er die amerikanische Gesellschaft für psychologische Forschungen. In Deutschland besonders bekannt durch seinen ¶ Pragmatismus und seine ¶ Religionspsychologie.

Vf. u. a.: Principles of Psychology, 1890 (deutsch von F. Kiesow: Psychologie und Erziehung, 1900); The Varieties of Religious Experiences, 1902 (deutsch mit Einleitung von G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907); Pragmatism, 1907 (deutsch von Jerusalem: Pragmatismus, 1908); The will to believe and other essays in popular philosophy, 1897 (deutsch von T. Lorenz: Der Wille zum Glauben, 1899). — Ueber J. vgl. K. Bornhausen: W. J. als Philosoph (ChrW 1910, Sp. 794 ff); — J. Roger: W. J. and other essays on philosophy and life, 1911; — Th. Flournoy: The philosophy of W. J., 1917. **Haupt.**

Jannes und Jambres. Die II Tim 3_8 erwähnten Namen der Ex $7_{8\,ff}$ noch namenlosen ägyptischen Zauberer stammen aus der jüdischen Ueberlieferung, wo sie teils als Jochani, -na (z. B. in der Damaskus-Schrift 7_{19} und im Talmud Menachot 85 a) und Mamre, teils (so in den Targumen) als Jannis und Jambris (Jamris) begegnen. Ein vielleicht schon Plinius histor. nat. XXX, 1_{11} bekanntes Werk über J. u. J. nennt Origenes zu Mtth 23_{37} und 27_9.

Schürer III⁴, 1909, S. 402 ff; — RE³ VIII, S. 587 f. **Beer.**

v. Janow, Matthias, „der Pariser Magister" (nach seinem langen Aufenthalt und seiner Graderlangung in Paris), Domherr in Prag, ein böhmischer Reform-Prediger vor ¶ Hus in stiller seelsorgerischer und schriftstellerischer Wirksamkeit; † im besten Alter 1394. — Bekümmert durch das große päpstliche Schisma (¶ Papsttum: I) wandte er sich gegen die zahllosen päpstlichen ¶ Reservationen und ¶ Exemtionen, die Pfründenjagd, den Pomp in den Kirchen, die Mißbräuche der Bilder- und Reliquien-Verehrung, die Sittenlosigkeit des Klerus und der Laien, vor allem gegen das Mönchtum. Er erstrebte die Zurückführung der Kirche zur Apostolizität, zum allgemeinen Priestertum, zur Nachfolge des Gekreuzigten. Dazu empfehlen seine theologischen Abhandlungen, die sich über das wahre und falsche Christentum ergehen, häufigen, ja täglichen Genuß des Abendmahles, ohne den Kelch zu betonen. Auf der Synode zu Prag 1389 mußte er mehrere Aeußerungen widerrufen, wurde sogar zeitweilig vom Amte suspendiert, obschon er sich nicht von der Kirchenlehre entfernte.

E. Bergmann in der Internationalen theologischen Zeitschrift 1896; — RE³ VIII, S. 588 f; XXIII, S. 668. **Loesche.**

Jansen, 1. Cornelius (1585—1638), holländischer Herkunft, studierte in Löwen zusammen mit ¶ Duvergier besonders Augustin. Seit 1617 war J. Leiter des Pulcheriaklosters in Löwen, seit 1630 Inhaber einer königlich-spanischen Professur für die Hl. Schrift an der Universität. 1623 und 1627 war er in Madrid, um als Vertreter der Universität von Löwen die Jesuiten fernzuhalten. 1634 griff er mit der Schrift Mars Gallicus zugunsten Spaniens die französische Kirchen- und Kabinettspolitik an, wofür das Haus Habsburg mit der Ernennung zum Bischof von Ypern (seit 1636) dankte. J.s Lebensarbeit seit 1627 ist das Buch „Augustinus", 1640 in Löwen mit kirchlichem Imprimatur veröffentlicht. Der Verfasser dieser Darstellung von Augustins Lehre hat dem ¶ Jansenismus (: 2) den Namen gegeben.

DTheath VIII, Sp. 330 ff (mit Analyse des Augustinus); — RE³ VIII, S. 589 ff. — Weiteres bei ¶ Jansenismus. **Bornhausen.**

2. Heinrich, nach seinem Wohnort von Barreveldt zubenannt (Pseudonym: Immanuel Hiel), Mystiker, einer der Vertrauten des Heinrich ¶ Niclaes (¶ Familisten), der aber seit den siebziger Jahren des 16. Jhd.s durch Abstoßung aller hierarchischen und kultischen Elemente das System des Meisters zu einer rein innerlich und streng individualistisch gerichteten Mystik fortgebildet hat, ohne wohl äußerlich aus der kath. Kirche auszutreten. Geschichtlich bedeutsam ist J. dadurch, daß er ein Mittelglied zu bilden scheint zwischen jener älteren Sekte der Familisten und dem Pietismus, von dem z. B. nicht nur ¶ Breckling, sondern auch G. ¶ Arnold auf J. öfters hinweist; Arnold gibt in seiner Kirchengeschichte (IV, 3, 9; Ausgabe 1715, S. 770 ff) eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt von J.s Schriften. Ein anderer Zeuge für seine Wirkungskraft ist Pierre ¶ Poiret (Bibliotheca mysticorum selecta, Ausgabe 1708, S. 176 ff).

J.s Hauptwerk ist das etwa 1580 gedruckte Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat (auch französisch gedruckt; vgl. M. Rooses: Christophe Plantin Imprimeur Anversois, Antwerpen 1882, S. 85 ff u. ö.). — Ueber J. vgl. Fr. Nippold: Heinrich Niclaes und das „Haus der Liebe" (ZhistTh XXXII, 1862, S. 323 ff. 473 ff, besonders S. 380 ff. 394 ff). **Zscharnack.**

3. Jens Jonas Elstrand (1844—1912), lutherischer Theologe, wohl der eigenartigste Prediger Norwegens. Er wollte mit dem steifen geistlich-feierlichen Stil aufräumen und die natürliche Sprache in der Predigt anwenden (Dialoge), gilt auch als Begründer der „psychologischen" Predigt im Gegensatz zu den dogmatischen Lehrpredigten. Sein Entwicklungsgang hat ihn durch Zweifel und Krisen geführt, und er behielt, bei persönlichem Konservativismus, doch immer viel Verständnis für Probleme des Glaubens.

Vf. u. a.: Elleve Hverdagspraedikener (Elf Alltagspredigten), (1890) 1897³; Hvormeget tror vi? (Wieviel glauben wir?), (1893) 1903²; Plads for Jesus, (1906) 1921⁴; Oplevet og taenkt (Erlebt und gedacht), 1909³; Forkyndelsen (Die Verkündigung, eine Lebensfrage für Kirche und Volk), 1906. **Berggrav.**

Jansenismus.

1. Der historisch-kulturelle Ort des J.; — 2. Sein Ursprung; — 3. Das Problem des J.; — 4. Der Verlauf der Bewegung; — 5. Der Ertrag des J.

1. Drei Motive gestalten das mittelalterliche Frankreich im 16. und 17. Jhd. (¶ Französische Literaturgeschichte, 2, 3.) zur führenden Kulturnation Europas: der moderne Individualismus, die neue Philosophie, der freie Gemeinschaftsgedanke. Der Individualismus kommt aus der italienischen ¶ Renaissance in das nachreformatorische Frankreich und bewirkt dort schnell die völlige Verweltlichung der Persönlichkeitskultur, des parfait homme. Die neue Philosophie gewinnt ihren genialen Begründer in ¶ Descartes, dessen Selbstbewußtseinsphilosophie in Inhalt und Methodik die Losreißung

des menschlichen Denkens von kirchlicher Bevormundung und eine Sicherung der Wissenschaft als Eigengröße mit sich bringt. Der freie Gemeinschaftsgedanke ist in der prinzipiellen Ueberwindung der mittelalterlich-kirchlichen Gesellschaftsidee zu finden. — Diese drei Geistesrichtungen haben jede in ihrer Art auf das religiöse Leben Frankreichs stärksten Einfluß gehabt. Der Individualismus belebte den kath. Geist mystischen Konventikelwesens und mönchischer Askese. Im Gegensatz zur Verweltlichung des allgemeinen Geisteslebens trat eine starke Verinnerlichung und Weltflucht der französischen ¶ Mystik (: V B) ein, die in kirchlichem Quietismus und außerkirchlicher Sektiererei sich breit auswirkte. Die moderne Philosophie wirkt nicht nur als Gegensatz zu Frömmigkeit und traditioneller Kirchlichkeit (¶ Bayle), sondern sie sucht auch starke Vermittlungen mit der kath. Dogmatik (¶ Malebranche, ¶ Oratorianer). Das moderne Gemeinschaftswesen endlich findet seinen allgemein-kirchlichen Ausdruck in Frankreich auf dem Boden der Politik im ¶ Gallikanismus; antikatholisch wirkt er als Calvinismus im Bunde der Hugenotten (¶ Frankreich, 4). Das eigentliche Interesse des kath.-kirchlichen Frankreich, die politische Unabhängigkeit von Rom und Versailles, findet eine uneigennützige Vertretung nur im J. Trotzdem unterliegt im Laufe der Geschichte diejenige Gemeinschaftsidee, die nicht nur als kirchliche Organisation dem kath. Frankreich die Zukunft bedeutet hätte, sondern auch den modernen Individualismus und die neue Philosophie in eine eigentümliche und für Frankreich überaus produktive Synthese zu bringen fähig war: der J. Er ist der Versuch, eine nationale, modern-geistige und religiöskirchliche Kultur in den Grenzen des Katholizismus darzustellen.

2. In dogmatisch-kirchlicher Hinsicht ist der J. schon vorbereitet durch den Baïsmus (¶ Baius) und durch den Molinistischen Streit (¶ Molina). Mit Baius ist er auch lokalisiert in Löwen, wo Cornelius ¶ Jansen unter einem Freund und früheren Kollegen des Baius Theologie studierte und in enger Studienfreundschaft mit ¶ Duvergier sich aufs eifrigste Augustinstudien widmete, die beide vom Thomismus (¶ Scholastik) und Aristotelismus weg zu stark calvinisierender Sünden-Gnaden-Auffassung führten. Der in Holland unangefochtene Jansen arbeitete die augustinische Gnaden- und Kirchenlehre aus, während Duvergier in Frankreich den von der jesuitisch geleiteten Kirche abgestoßenen Einsiedlerverein in ¶ Port Royal seit 1634 reorganisierte und dort seine praktisch-religiösen Ideale zu verwirklichen suchte. Durch Duvergier wurde Jansens Lehre auf französischem Boden bekannt und dessen Werk „Augustinus seu doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses“ (1640) eingeführt, das er wohl als Manuskript gekannt hat. ¶ Lancelot berichtet (Mémoires I, S. 107) Duvergiers Urteil aus dem Gefängnis, der „Augustinus“ sei „das Glaubensbuch der Endzeit; es werde solange wie die Kirche bestehen“.

3. Die nächste Phase des J. verläuft in Frankreich, wo sich um die dogmatischen und ethischen Kerngedanken Jansens der ganze Bildungsreichtum der französischen Renaissance sammelt, obwohl durch den rücksichtslosen Kampf des Jesuitismus gegen diese selbständige Kultur ihrer schönen Entwicklung die baldige Vernichtung sicher ist. Von beiden Seiten wird mit stärkstem Aufwand logischer Spitzfindigkeit und Dialektik gekämpft um Dinge, die als theologische Besonderheiten erscheinen, tatsächlich aber zwei allgemein wichtige gegensätzliche Geisteskulturauffassungen bedeuten. Der J. vertritt an der Hand des programmatischen „Augustinus“ die Lehre von der absolut freien und unwiderstehlichen Gnadenwahl Gottes, zu deren Gewinnung der Mensch nichts hinzutun kann. Diese radikale Auffassung von der ¶ Prädestination (: III), die aus quellenmäßigen Gedankengängen Augustins geschöpft wurde, zeitigte, wie im Calvinismus und protestantischen Sektentum, auch im J. die bedeutsamen Früchte moderner Frömmigkeit.

Einmal bewirkt die völlige Glaubenshingabe des Einzelnen, die der Prädestinationsglaube fordert, eine ungemeine Vertiefung der individuellen Frömmigkeit. Trotz aller Priestervermittlung ist in der jansenistischen Individualmystik der unmittelbare Verkehr des Christen mit Gott, trotz aller katholischen, das Individuum in der Mystik auflösenden Formgebung, der uralte evg. Glaubensbegriff der restlosen persönlichen Gefühlshingabe an Gott wieder aufgenommen (vgl. ¶ Pascals Pensées). Dieser Glaubensbegriff in seiner individualistischen Reinheit kann leicht den fruchtbaren Bund mit den Kulturgütern der Philosophie und Wissenschaft, des Rechtes und Staates eingehen, ohne die religiöse Eigenwürde aufzugeben; er verlangt von den Einzelnen radikale persönliche Selbstverleugnung und verbindet mit der höchsten praktischen Zielstrebigkeit nach den überweltlichen Idealen auch die selbstlose Förderung der innerweltlichen Werte. Die kath.-jesuitische Glaubensauffassung stützt dagegen mit ihrer Betonung der Willensfreiheit und der semipelagianischen Schätzung der guten Werke (¶ Pelagius usw. ¶ Verdienst) zwar scheinbar die Menschenwürde rational, in der Tat schädigt sie sie bei dem sophistischen Versuch, die religiösen Werte zu objektivieren, das Geheimnis des frommen Selbstbewußtseins aufzudecken und seine praktische Auswirkung gesetzlich zu regeln, auf das schwerste.

Auf dem Boden der Ethik hat der J. das prinzipielle Denken der Neuzeit nicht so getroffen. Zwar zeigt sich der jansenistische Gegensatz wider alle jesuitische ¶ Kasuistik (: III) und ihren ¶ Probabilismus mit Hilfe des prädestinatianischen Glaubensbegriffs äußerst klar herausgearbeitet. Aber das tiefere Gesetz der sittlichen Autonomie ist noch nicht gefunden, obwohl es in den Pensées Pascals geahnt und unbewußt erfaßt zu sein scheint. Die Heteronomie der jesuitischen Beichtstuhlpraxis wird zwar in Pascals Lettres Provinciales tödlich getroffen; aber sie wird in der praktisch vertieften und geläuterten jansenistischen Beichtübung wieder aufs stärkste betont und gepflegt, ohne daß man darin unreligiösen, unsittlichen Zwang sähe. Die Priesterbevormundung der Laien bleibt die Klippe, an der die jansenistische Individualethik scheitert. Trotz aller modernen Elemente, welche die jansenistische Ethik für den kulturellen Fortschritt (z. B. Politik, Pädagogik) tragfähig machten, ging man in der Ethik nicht so tief auf die Prinzipien zurück wie in der Religion.

4. Der praktisch-ethische Konflikt im J. zeigt sich deutlich in dem äußeren Verlauf der jansenistischen Kämpfe. Als Führer tritt auf jansenistischer Seite nach Jansens und Duvergiers Tode Antoine ¶ Arnauld hervor, neben ihm seine Schwester Jacqueline-Marie ¶ Arnauld, die berühmte Aebtissin Angelika von Port Royal. Seine „Oeuvres“ (1775 bis 1783 mit aufschlußreichen „préfaces historiques“ von Dupac de Bellegarde und Goujet herausgegeben), seine Schrift gegen den Protestantismus „De

la perpetuité de la foi", an der ¶ Nicole Anteil hat, wurden zu klassischen Zeugnissen des J.; Arnauld trat auch mit ¶ Leibniz zwecks kirchlicher Einigung in Beziehung. Seit 1648 lebte er in Port Royal, wo sich um ihn eine Gelehrtengruppe sammelte, Führer der neuen Geisteskultur im J.: ¶ Lancelot, ¶ Nicole, ¶ Tillemont, ¶ Pascal. Das jansenistische Bildungs- und Erziehungswesen, La logique de Port Royal steht aber in prinzipiellem Gegensatz zu der höfisch-akademischen Gelehrsamkeit (¶ Akademie, 2), von deren Zunft die Jansenisten ausdrücklich ausgeschlossen waren.

Inzwischen hatten der Thomismus, die Dominikaner sich großenteils für die jansenistische Lehre ausgesprochen, und die Jesuiten drangen in Rom darauf, bald die päpstliche Verdammung Jansens zu erreichen. Sie wurde 1653 von ¶ Innozenz X in der Bulle Cum occasione, die weit schärfer war als ¶ Urbans VIII In eminenti v. J. 1642, über fünf Sätze aus Jansens Augustinus ausgesprochen, wobei Fabio Chigi (der spätere Papst ¶ Alexander VII) als Berater Innozenz' besonders die jesuitischen Interessen stützte. Indessen schafft Pascal durch seine Provinzialbriefe gegen die Jesuiten dem J. für kurze Zeit Luft und Ruhe; der Ausschluß Arnaulds von der Sorbonne 1656 wird durch den enthusiastischen Wunder- und Glaubensgeist Port Royals wettgemacht, bis Ludwig XIV (¶ Frankreich, 4 b) aus politischen Gründen die Unterdrückung in die Hand nimmt und so die Uebermacht der königlichen Gewalt über die Kurie, die vergeblich die Verurteilungsdekrete von 1642, 1653 und 1656 durchzusetzen sucht, zur Geltung bringt. Daß er damit die gallikanische Kirchenfreiheit prinzipiell schädigte, war dem nur weltlich-politisch interessierten Autokraten gleichgültig. Von 1660 an werden die Jansenisten, Nonnen und Kleriker, mit Gewalt gezwungen, das Formular mit der Verdammung der fünf Sätze Jansens, von denen ¶ Bossuet gesagt hatte, daß, wenn sie auch nicht wörtlich im Augustinus ständen, sie doch die Seele des Buches seien, zu unterschreiben. Pascal sucht die Freunde zur Verweigerung jeder Unterschrift und Unterhandlung hinzureißen; die Lehre der fünf Sätze sei zu verteidigen und aufrechtzuerhalten. Aber vergeblich! Die moralische Kraft des J. ist gebrochen.

Damit beginnt die letzte Phase des J., der tragische Niedergang. Jacqueline ¶ Pascal stirbt an diesem Gewissenskonflikt 1661. Pascal selbst rafft sich in ihrem Andenken zu rein ethischer Stellungnahme auf und stirbt als ein Unbesiegter. Aber in den J. fährt der Sturmwind der Gewalt (¶ Port Royal). De ¶ Sacy, der Beichtvater und geistliche Führer von Port Royal, wird in der Bastille gefangen gesetzt; die Nonnen werden in andere Klöster verteilt, die jansenistischen Kleriker und Lehrer zerstreut. Noch einmal tritt eine Pause in dem Vernichtungskampf ein: man begnügt sich kirchlicherseits mit dem Versprechen eines respectueux silence (Entgegenkommen Papst ¶ Clemens' IX; der clementinische Frieden 1669). Doch der J. erregt bald neuen politischen Anstoß durch seine Stellungnahme im Streit um die königliche Kirchenhoheit. Unter jansenistischem Einfluß protestieren einige Bischöfe gegen die unter der Form der Regale (¶ Regalien) eingeleitete Unterjochung der französischen Kirche durch den absoluten König; Arnauld tritt für den Papst auf gegen die Krone und gegen die berühmten vier gallikanischen Artikel (¶ Gallikanismus). Damit gerät der J. zwischen die römische und die nationale Kirche, die beide als Kurie und Krone die Kirche unter dem Namen der Freiheit knechten wollen. Auf den Entscheid des J. gegen Ludwig XIV bekam nun der Jesuitismus von dem König alle Gewaltmittel gegen den J. in die Hand. Arnauld mußte 1679 in die Niederlande fliehen. Wer von den jansenistisch Gesinnten seine Freiheit bewahren wollte, rettete sich unter spanische Oberhoheit (Paschasius ¶ Quesnel, ¶ Gerberon). — Einen letzten Aufschwung schien der J. zu nehmen durch das NT des Paschasius Quesnel, das unter kirchlicher Unterstützung des Kardinal ¶ Noailles von 1694 ab sehr verbreitet wurde. Erst 1713 wurde durch des Papstes ¶ Clemens XI Bulle Unigenitus (auch von ¶ Benedikt XIII 1725 bestätigt) die Verdammung von 101 Sätzen Quesnels ausgesprochen; darunter waren wörtliche Zitate aus Augustin. Der französische Klerus spaltete sich in Akzeptanten der Bulle (= die sie annahmen) und in Appellanten, die Berufung (= Appellation) gegen sie einlegten; nach kurzem Erfolg der Appellanten siegte doch die papistische Partei der Akzeptanten. Damit galt Quesnels J. für verworfen (1718, 1723). — Währenddessen hatte die Gewalt unter den Resten des französischen J. schon stark aufgeräumt. 1709 ist Port Royal aufgehoben und 1710 zerstört worden. Und die Bewegung endet in dem Wunder des Diakonus ¶ Franz von Paris als ekstatische Schwärmerei.

5. Als Bildungs- und Kulturbewegung hat der J. in Frankreichs geistigem Leben eine bedeutsame Spur hinterlassen, die der Vernichtungskampf der Jesuiten nicht zerstören konnte. Das Bezeichnende an ihm war, daß er die Religion in engste Berührung mit dem Humanismus und der Philosophie des französischen 17. Jhd.s brachte und durch diese Verbindung die Vereinheitlichung der französischen Geisteskultur zum guten Teil herbeiführte. — a) Die gesamte Bildungswelt Frankreichs, ob sie nun weltlich gerichtet war wie bei Mme. de Sévigné, oder rationalistisch wie bei ¶ Boileau, oder selbst so kirchlich-traditionalistisch wie bei ¶ Bossuet, kam in irgendeinen Zusammenhang mit der jansenistischen Individualkultur. Nachhaltig wirken vor allem die hervorragenden Charaktere, die innerhalb des J. auftraten und von ihm vollendet wurden; das weltliche Persönlichkeitsideal erhielt in diesem Kreise seine psychologische Verfeinerung, seine gemütvollste Vertiefung: ¶ Pascal, ¶ Racine (¶ Französische Literaturgeschichte, 3 c). Diese Erziehung wirkt nach in der profanen französischen Individualkultur bis ins 19. Jhd. — b) Ferner ist für das französische Geistesleben der Bund bedeutsam geworden, den im J. die Religion mit der Philosophie schloß. Der Philosoph, der in dieser Richtung die Zukunft des J. enthielt, war Pascal. Durch die Pensées hat sein religiöser Bildungsgeist besonders befruchtend auf die kath. Frömmigkeit gewirkt; sein vertiefender philosophischer Einfluß konnte weder durch kirchliche noch durch atheistische Gewalt zerstört werden. Der französische ¶ Reformkatholizismus, die französische Gegenwartsbildung greift in ihren sympathischsten Vertretern immer wieder auf diese religiös-philosophischen Gedanken zurück, wie sie innerhalb des J. entstanden sind (¶ Laberthonnière, Sully ¶ Prudhomme, E. ¶ Boutroux). Der Altkatholizismus (¶ Altkatholiken) ist von ihm beeinflußt. — c) Endlich hat die gesellschaftliche Einheit, die sich in den bedeutenden Persönlichkeiten des J. zusammenschloß, trotz ihrer baldigen Zersprengung für das politische und das kirchliche Frankreich nicht vergeblich gearbeitet. Wenn die Jesuiten auch die gegnerische Organisation vernichteten, die Kritik, welche die Lettres Provinciales geübt hatten, blieb unvergeßlich im Volksbewußtsein;

sie wirkte nach in der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich 1764 (¶ Jesuitenorden). Noch reger aber blieb der jansenistische Begriff kirchlicher Freiheit. Der Gegensatz gegen Kurie und Papismus drang durch den J. in die französische Allgemeinbildung. Er wirkte in der groben, populären Unkirchlichkeit der Französischen Revolution; er endigte in der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 5; 6 a), wie sie Frankreich 1905 vollzogen hat, Folgen, die dem J. unendlich fern lagen. Hätte die französische kath. Kirche die jansenistische Reformbewegung in sich aufzunehmen vermocht, wäre Frankreich seit 1918 nicht wieder treueste Tochter Roms geworden.

Unter zeitgenössischen Darstellungen sei auf ¶ Gerberons Histoire und ¶ Bayles Artikel im Dictionnaire (II³, S. 1529 ff) hingewiesen. — J. Carreyre: DThcath VIII, 1924, Sp. 318 ff (daselbst Literatur); — RE³ VIII, S. 589 ff; XXIII, S. 668; — A. Ehrhard: Kath. Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart IV, 1², 1909, S. 334. 364 ff); — L. von Ranke: Französische Geschichte, vornehmlich im 16. und 17. Jhd., 1876⁴; — Sylvester Kohler: J. und Cartesianismus, 1905; — Alb. de Meyer: Les premières controverses jansénistes en France 1640—49, 1917; — J. Hild: Honoré Tournely und seine Stellung zum J., 1911; — H. Brémond: Sentiment religieux en France IV, 1920; — E. Moog: Leibniz und der J. (Deutscher Merkur 1919, S. 37 ff. 82); — Derſ.: „Recht" und „Tatsache" im Kampf um Jansens „Augustinus" (ebda. 1915, S. 25 ff); — Paul Honigsheim: Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen Jansenisten im 17. Jhd., 1914 (dazu E. Moog: IKZ 5, 1915, S. 444 ff); — B. Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 1927, S. 172 ff. 309 ff. — Hans Lindau: Ein Heiliger von Port-Royal und Kardinal Richelieu (Festschrift für A. Riehl, 1914). — Weitere Literatur bei ¶ Arnauld, ¶ Bajus, ¶ Pascal, ¶ Quesnel, ¶ Franz von Paris, ¶ Port Royal. **Bornhausen.**

Janssen, Johannes (1829—91), kath. Historiker, * in Xanten, 1854 Privatdozent für Geschichte in Münster, noch im selben Jahr durch Joh. Friedr. ¶ Böhmers Vermittlung Gymnasialprofessor für Geschichte in Frankfurt a. M., was er, 1860 Priester geworden, blieb, obwohl ihm während seines Studienaufenthaltes in Rom (1863/64) der Uebertritt in den diplomatischen Dienst der Kurie angeboten, später u. a. die Leitung des Vatikanischen Archivs in Aussicht genommen, gelegentlich auch der Uebergang zur politischen Publizistik nahegelegt wurde; nur kurze Zeit gehörte er, später der Tagespolitik abhold, als Zentrumsmann dem preußischen Abgeordnetenhause an (1875/76). Papst Leo XIII ehrte ihn 1880 durch Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten und Apostolischen Protonotar. Obwohl J. erst in allmählicher Entwicklung von der Romantik zum ¶ Ultramontanismus gelangt und auch seine immer heftiger werdende habsburgisch-kath. Opposition gegen Preußen, den „großen Staatsmann" (= Bismarck, fast stets ironisch so bezeichnet) und die Berliner „Kulturkerle" vor allem durch die Ereignisse von 1866 und dann endgültig durch den ¶ Kulturkampf ausgelöst worden ist, war er von seiner Jugend an bewußter Katholik, so daß sich alle Zeiterscheinungen in seinem fast eine Autobiographie ersetzenden Briefwechsel kath.-konfessionell abspiegeln. Das wirkt sich auch in seinen historischen Arbeiten, insbesondere in seinem letztlich von Böhmer angeregten Lebenswerk, der „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" (6 Bde., 1876—88; Bd. 7—8 von seinem Schüler L. v. ¶ Pastor) aus. J. schreibt darin eine Apologie des romantisch angeschauten Mittelalters gegen die Reformation als „kirchlich-politische Revolution" (Gegensatz zu der um die Mitte des 15. Jhd.s begonnenen wahren Reformation) und als Ursache des Verfalls einer bis dahin anhaltenden kulturellen Blüte. Dem Katholizismus gilt J. als der Geschichtsschreiber des deutschen Volkes des 15.—17. Jhd.s, dessen Darstellung auch im heutigen kath. Kampf um die „Geschichtsrevision" eine Hauptquelle bildet. Auch Nichtkatholiken wie Jakob ¶ Burckhardt, Fr. ¶ Nietzsche u. a. schrieben ihm das Verdienst zu, „die gefälschte protestantische Geschichtskonstruktion, an welche wir zu glauben angelernt sind", endlich zerstört und die wirkliche Geschichte aufgedeckt zu haben, wobei sie die auf evg.-theologischer Seite von ihnen vermißte Unparteilichkeit naiverweise bei J. in Unkenntnis seiner bewußt kath. Einstellung voraussetzten. Seine anzuerkennenden Verdienste liegen in dem Versuch einer realistischen kultur- und sozialpolitischen Milieuschilderung unter bisher fehlender breiter Berücksichtigung des Volkslebens und der Massenstimmungen und Benutzung bis dahin unbenutzter Quellen. Aber daß er „die feine Linie der Objektivität nicht überall eingehalten" hat, muß auch L. v. Pastor zugeben, und andere haben mit noch schärferer Kritik seine unkritische Verwertung einseitiger zeitgenössischer Urteile, seine tendenziöse Auswahl und Anordnung von Zitaten und Exzerpten, sein moralisierendes Ableuchten des Privatlebens der Reformatoren und reformatorisch Gesinnten u. dgl., vor allem aber die Unfähigkeit zum Verstehen der religiösen Motive der ¶ Reformation feststellen müssen.

Die einzelnen Bände seiner Geschichte erschienen: I, 1876 bis 1878 (Ausgang des Mittelalters); II, 1879 (bis 1525); III, 1881 (bis 1555); IV, 1885 (bis 1580); V, 1886 (Vorbereitung des 30jährigen Krieges); VI, 1888 (Kunst und Volksliteratur bis Kriegsbeginn); VII, 1893 (Schulen und Universitäten); VIII, 1894 (Volkswirtschaftliche, gesellschaftliche und religiös-sittliche Zustände); die Bände haben zum Teil bis zu 20 Auflagen erlebt. — Ergänzend: An meine Kritiker, (1882) 1891²; Ein zweites Wort an meine Kritiker, (1883) 1895²; — L. v. Pastor: Erläuterungen und Ergänzungen zu J.s Geschichte des deutschen Volkes, seit 1898. — Vf. ferner u. a.: Frankreichs Rheingelüste und deutschfeindliche Politik in früheren Jahrhunderten, (1861) 1883²; Schiller als Historiker, (1863) 1879²; Frankfurts Reichskorrespondenz nebst verwandten Aktenstücken 1376—1519, 2 Bde., 1863/72; Joh. Friedr. Böhmers Leben, Briefe und Schriften, 3 Bde., 1868 ff; Fr. L. Graf zu Stolberg, 2 Bde., 1877; Zeit- und Lebensbilder, 1875, 2 Bde. 1889⁴. — J. J.s Briefe, hrsg. von L. v. Pastor, 2 Bde., 1920 (vgl. Hochland 17, 1920, S. 74 ff; HPBl 166, 1920, S. 159 ff); Briefe Onno ¶ Klopps an J., von Derſ. (Hochland 16, 1919, S. 229 ff. 385 ff. 484 ff. 578 ff; vgl. dazu G. Beyerhaus: Ein Mitarbeiter an J.s Geschichte des deutschen Volkes, HZ 132, 1925, S. 465 ff). — Ueber J. vgl. Ldw. v. Pastor: J. J., (1892) 1894²; — ADB 50, S. 733 ff; — Rich. Schwemer: Geschichte der freien Reichsstadt Frankfurt II, 1912, S. 233 ff (über den Böhmerschen Kreis); — Gustav Wolf: Quellenkunde zur deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 31 ff u. ö.; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 572 ff; — Hans Delbrück: Die historische Methode des Ultramontanismus (Historische und politische Aufsätze, 1887, S. 5 ff); — Max Lenz: Kleine historische Schriften I, 1913², S. 22 ff; II, 1920, S. 334 ff; — Jul. Köstlin: Luther und J., 1883; — Walther Koehler: Katholizismus und Reformation, 1905. **Zscharnack.**

Janssens, Laurent, kath. Theologe, * 1855 in St. Nicolas (Südflandern), studierte Theologie im Collegium belgicum in Rom (¶ Römische Kollegien), trat 1880 in Maredsous in den Benediktinerorden ein. 1893—1908 war J. Rektor und Professor der Dogmatik am internationalen Collegium San Anselmo in

Rom, 1905 Sekretär der päpstlichen Bibelkommission, 1908—10 Sekretär der hl. Kongregation für Ordensangelegenheiten, Konsultor der Indexkongregation.

Außer zahlreichen Beiträgen zur Revue Bénédictine de Maredsous u. a. vf. J. eine Summa theologica I—VI, 1899—1905; La confirmation, 1888; A. Kolping, 1891. **Lachenmann.**

Januarius, der Heilige (S. Genuaro), nach der Legende Bischof von Benevent, um 305 gemartert. Seine Reliquien ruhen nach verschiedenen Translationen seit 1497 im Dom zu Neapel. J.s Ruhm als Schutzpatron dieser Stadt gründet sich auf das ¶ Blutwunder: an den Hauptfesten im Mai, September und Dezember soll das Blut, das in zwei Ampullen im Domschatz aufbewahrt wird, flüssig werden, wenn es dem Haupte des J. nahe gebracht wird.

Legenden in AS Sept. VII, S. 761 ff; — RE³ VIII, S. 606 f; — KHL II, Sp. 25; — KL VI, Sp. 1237 f; — StML 21, 1881, S. 329 ff; — Th. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche I, 1889, S. 142 ff (tendenziös und gehässig, aber anschaulich in der Darstellung der Zeremonien usw.). **Rühle.**

Japan.

I. Ethnologisch und geschichtlich; — II. Religion; — III. Mission. — Ueber Japanische Kunst vgl. ¶ Kunst: II.

Japan: I. Ethnologisch und geschichtlich.

1. Einst in seiner ganzen Ausdehnung ein ¶ Ainu-Reich, hat die langgestreckte ostasiatische, von den Tropen bis zur subpolaren Zone sich hinziehende Guirlande von 40 Inseln und einer Vielzahl kleinerer Eilande, deren (japanische) Benennung Nippon oder Nihon = (chinesisch) Jih-pên, Japan („Sonnenaufgang") auf China als Namengeber weist, seiner Erdbeben, Taifune und Flutwellen ungeachtet Jahrhunderte bereits vor Beginn unserer Aera vom Westen wie vom Süden her Zuwanderer erhalten. Körperlich wie seelisch eines der einheitlichsten Völker der Erde, stellen die rund 60 Millionen Japaner von heute, zu denen politisch jetzt auch die 18 Millionen Koreaner und die 3½ Millionen Formosaner hinzuzurechnen sind, anthropologisch betrachtet doch ein Mischvolk dar. Seine drei ursprünglichen Hauptbestandteile sind trotz aller Verschmelzung noch immer deutlich unterscheidbar. Ueber die früheste, paläo-asiatische Nomaden-, Jäger- und Fischerbevölkerung (als in der Folge niedergekämpfte Grundrasse) schoben sich, von der warmen Kuroshiwo-Strömung herangetragen, Malaienblut und Malaienkultur einbringend, mongolo-malaiische Südseestämme. Sie sind der wirksamste Faktor gewesen. Von einer anderen, kalten Meeresströmung, dem Leman, waren, weniger „viril", aber kulturkräftiger, vorher schon koreisch-mandschurische Bevölkerungselemente der Hauptinsel (Hondo) zugeführt worden. Diese über Korea vom nordasiatischen Festlande her nach Westjapan eingewanderten, die Ainu dort verdrängenden Mandschu-Koreer werden es gewesen sein, die der werdenden Einheitsrasse ihre von der chinesischen durchaus verschiedene agglutinierende, der altaischen Familie zuzurechnende Sprache gaben. Malaiisches Gut läßt sich in dieser wenig mehr nachweisen, wohingegen in topographischen Namen alte Ainubezeichnungen noch zahlreich sich erhalten haben. Die Schrift wie überhaupt die Elemente aller höheren materiellen und geistigen Kultur haben die Japaner gleich anderen Völkern Ostasiens von den Chinesen übernommen. Nur daß die Schwierigkeit der Bewältigung der zeichenreichen chinesischen Bilderschrift sie dazu geführt hat, für den Gebrauch der Ungelehrten zwei eigene, leichter zu erlernende Syllabare (Hirakana und Katakana) zu erfinden.

2. Die legendäre Geschichte, wie sie in den beiden ältesten erhaltenen Literaturwerken, dem Kojiki (aufgezeichnet 712 n. Chr.) und dem Nihongi (720), dargeboten ist, beginnt mit dem angeblich gottentsprossenen Jimmu-tennō, der, als Führer stolzer Südseekorsaren aus der südlichen Hauptinsel Kyūshū nordostwärts vordringend, das von den eingewanderten Mandschu-Koreern in Besitz genommene mittlere J. (Yamato) eroberte (660 v. Chr.). Er gilt als der erste Kaiser der japanischen Dynastie, der allerältesten der Welt. Die wirklich verläßliche Historie nimmt ihren Anfang erst fast ein Jahrtausend später, etwa mit der Einführung der Schrift durch den Koreaner Wani (405 n. Chr.). Korea war auch sonst zunächst die Brücke, über die alles chinesische Gut den Weg nach J. fand. Unmittelbarer Verkehr mit China setzte, um ununterbrochen bis ans Ende des 9. Jhd.s anzuhalten, erst 200 Jahre später ein, in den Tagen des Kronprinzen Shōtoku-Taishi. Ein gelehriger Zögling der Kultur des Reiches der Mitte — er war wie ein Bewunderer der Lehre des ¶ Konfuzius so eifrigster Förderer des um die Mitte des 6. Jhd.s zuerst von Korea überkommenen Buddhismus (¶ Japan: II, 2) — machte er auch bereits den ersten Versuch, an die Stelle des bisherigen Geschlechterstaats aus blutsverwandten Stämmen den Beamtenstaat nach Chinas Muster einzuführen. Die Hauptstadt des in der Folge wirklich chinesierten Reiches, vorher unter jedem neuen Herrscher eine andere, bleibt seit 710 für sieben aufeinanderfolgende Kaiser Nara in der Provinz Yamato (Nara-Periode). Das war die erste Blütezeit der fremden Religion. 794 wird die Residenz nach dem heutigen Kyōto (Provinz Yamashiro) verlegt, von Kwammu, dem dahin verziehenden Kaiser, Heian-jō „Friedensschloß" genannt (Heian-Periode, bis 1186). Hatte in der südlichen Hauptstadt (Nanto) die buddhistische Priesterschaft mit dem Wachsen des Einflusses der Fremdreligion zunehmende Neigung gezeigt, auch die politische Leitung an sich zu ziehen, so wußte nun in der neuen Residenz (Miyako), wohin sich die buddhistische Tempelherrlichkeit nicht so ohne weiteres mitverpflanzen ließ, eine dem Kaiserhause verwandte Familie, die der Fujiwara, sich in Besitz der faktischen Macht zu setzen. Der durch sie in den Hintergrund gedrängte Mikado wechselte nur seine Minister, als es rauheren Kämpen der Krone, dem Geschlechte der Minamoto, nach langem Rivalisieren mit dem Hause der Taira gelang, den über Literatur- und Kunstpflege verweichlichten Höflingen ihren dominierenden Rang zu entwinden und die Regierung (Bakufu, „Zeltregierung") an sich zu raffen (1185). Von ihnen wird der politische Schwerpunkt nach dem Osten verlegt: bis 1333 ist Kamakura (unweit dem heutigen Tōkyō) Sitz der Regierung des neuaufgerichteten Feudalstaates mit dem Shōgun (Generalissimus) an der Spitze, während der machtlose Kaiser zu Miyako verblieb. Auf diese sogenannte Kamakura-Periode, in der sehr bald auch die Shōgune wieder die eigentliche Macht an ihre Minister aus der Hōjō-Familie verloren, folgt eine Zeit politischer Zerfahrenheit, in der eine andere Familie, das Haus Ashikaga, mit Sitz in Muromachi (Kyōto) das Shōgunat in Händen hielt (bis 1573), ohne doch mehr die aufstrebenden, miteinander ringenden Territorialfürsten (Daimyō, „großer Name") in Botmäßigkeit halten zu können. In diese Zeit, in der die buddhistische Malerei ihre wunderbare Entwicklung erfuhr, fällt die Entdeckung J.s durch die Portugiesen, die Aufnahme des Handelsverkehrs mit den Europäern und

die erste Einführung des Christentums durch Franz ¶ Xavier und seine Genossen (seit 1549; ¶ Japan: III, 2). Fand dieses an einem Militärgewaltigen, Oda Nobunaga (1534—82), der damit den militarisierten Bonzen Abbruch zu tun dachte, einen starken Schirmherrn, so witterte sein Nachfolger in der Lenkung des Staatsschiffes, der Reichsverweser Hideyoshi, Gefahr in der Fremdreligion, hinter deren Verkündigern ihm europäische Erobervölker auf der Lauer zu liegen schienen. Vollen Garaus machte der kath. Mission dann seit 1614 der erfolgreiche Schöpfer einer neuen festen Zentralmacht, Iyeyasu. Die von ihm begründete Shōgunats-Dynastie des Hauses Tokugawa, die ihren Sitz in Yedo hatte, hat sich bis 1868 behauptet. Von 1639 bis 1853, in welchem Jahre die Vereinigten Staaten von Nordamerika zu der Erschließung des Inselreichs den ersten wirksamen Schritt tun, lebt das japanische Volk so gut wie ganz nur für sich. Ein sehr begrenzter Handelsverkehr mit der Welt des Westens geht einzig durch die Holländer weiter, die, wie die Engländer, als protestantische Konkurrenten gegen die der Regierung verdächtig gewordenen kath. Spanier intriguierend, eben damit den Japanern sich zu empfehlen verstanden hatten. So fest die neubegründete Herrschaft, die dem Buddhismus (wie dem Konfuzianismus) alle nur immer denkbare Förderung zuteil werden ließ, zu stehen schien, seit Anfang des 18. Jhd.s wurde doch auch sie wieder unterwühlt. Geschehen ist das durch eine, unserer Romantik vergleichbare, literarische Bewegung, die auf ein Doppeltes gerichtet war: auf Wiederhervorholung des durch Buddha zurückgedrängten altnationalen Kults, des Shintō (¶ Shintoismus), und auf Restaurierung der kaiserlichen Souveränität. Das Unvermögen der Tokugawa-Regierung, die auf Landöffnung drängenden „Barbaren" abzuwehren, führte endlich, 1868, zum Sturz der mittelalterlichen Feudalherrschaft und zur Wiedererhebung des trotz aller Machtlosigkeit doch durch alle Jahrhunderte hindurch von religiösem Nimbus umgeben gebliebenen Mikado, dem die zahlreichen Territorialherren des Reiches mehr oder weniger freiwillig ihre Fürstenmacht abtraten, wie auch ihre bis dahin stärkstens privilegierten Kriegeradeligen, doch ganze zwei Millionen Samurai (Zweischwertträger), sich nun die sehr empfindliche Entrechtung gefallen lassen mußten. Der Kaiser verlegte seine Residenz von Kyōto nach dem bisherigen Sitz der Usurpatoren-Herrschaft, Yedo, seitdem Tōkyō („Oestliche Hauptstadt") genannt. Die Fremden wieder aus dem „Land der Götter" zu vertreiben, in das die Tokugawa ihnen hatten Zutritt bewilligen müssen, erwies sich ihm als unmöglich. Voreinst, bis 1868, der gelehrige Schüler Chinas, ist sein Volk seitdem der nicht minder gelehrige Amerikas, Englands, Frankreichs, Deutschlands geworden, eifrigst beflissen, sein ganzes Leben von Grund auf umzugestalten, ohne dabei doch die altjapanische Geistesbildung aufzugeben. Meiji, d. i. „erleuchtete Regierung", ist die Bezeichnung der die ganze Regierungsdauer des ersten Kaisers der neuen Ordnung, des 122. Herrschers der Dynastie (* 1850, reg. 1868—1912), umfassenden Periode allseitiger Reformen, die auch die christliche Mission, die römisch- und die griechisch-katholische wie die evangelische, wieder aufkommen ließ. Als wirklich „erleuchtet" hat die Regierung, die 1889 dem bis dahin absolutistisch beherrschten Volke eine Verfassung gab und nach dem anfänglichen Versuche, den alten Shintō-Kult zur monopolisierten Staatsreligion zu erheben, Religionsfreiheit proklamierte, 1890 auch ein richtiges Parlament einführte — seit 1925 hat jeder männliche Japaner von über 25 Jahren das aktive Wahlrecht —, sich durch ihren glänzenden Erfolg erwiesen: J., das 250 Jahre hindurch, sich selbst genugsam, im Dornröschenschlaf gelegen, hat heute nicht nur bereits die unbestrittene Vorherrschaft in Ostasien, (siegreicher Krieg mit China 1894/95, Annexion von Korea 1910, wirtschaftliche Fußfassung in China), es ist, obwohl die allerjüngste, doch eine der stärksten Großmächte. Unter diesen die einzige nichtchristliche, hat es, in den großen Weltverkehr hineingezogen, es bereits fertig gebracht, des starken russischen Nachbars sich zu erwehren (1904/05), und ist, nachdem es von Deutschland nichts mehr zu befürchten hat, auf dem Posten, auch Amerika und England gegenüber kraftvoll seinen Mann zu stehen. Aus dem vormaligen Agrarstaat ist, begünstigt durch den Weltkrieg, indem dieser alle großen Wettbewerber zeitweilig ausschaltete, eines der großen Industrieländer der Gegenwart geworden. Der Einsicht, daß dieser Wandel der Regierung neue Aufgaben innerpolitischer Natur stellt (soziale Frage!), hat diese sich offensichtlich nicht verschlossen. Taishō, d. i. große Gerechtigkeit, ist der (nebenbei bemerkt: auch nach der Aera Meiji noch dem alten chinesischen Zauberbuche I-tsing, japanisch Ekikyō, entnommene) Name, den die Regierungszeit des zweiten Kaisers von Neu-Japan: Yoshihito (1912 bis 1926), trug. Nachdem er, krankheitshalber seit 1921 schon durch seinen Sohn Hirohito vertreten, dahingegangen, führt dieser als Kaiser die Regierung. Showa, d. i. leuchtender Friede, heißen die Jahre seiner Aera.

F. v. Wenckstern: Bibliogr. of the Jap. Empire I, (1895) 1910[2]; II, 1907; für die Literatur, soweit sie von v. W. nicht mehr umfaßt ist, siehe O. Nachod: Bibliographie von J. 1906 bis 1926, 2 Bde., 1928. — Als Nachschlagewerk sehr dienlich: E. Papinot: Dict. d'hist. et de géogr. du Japon, 1906. — Wichtige Periodica sind: Résumé statistique de l'empire du Japon (amtlich), sowie The Japan Year-Book. — Allgemein landeskundlich: K. Haushofer: J. und die Japaner, 1923. — Zur Entdeckungsgeschichte jetzt G. Schurhammer S. J.: Fernão Mendez Pinto und seine „Peregrinaçam" (Asia Major, vol. III, 1926, S. 71 ff. 194 ff). — Zur Geschichte siehe O. Nachod: Geschichte von J. I, 1906; II, 1928 (bis etwa 850 n. Chr.); — Derſ.: J., in: Ullsteins Weltgeschichte III, 1910, S. 569 ff; — Knapper H. Haas: J. in Rich. Scholz' Handb. der Staatengeschichte, 1922, S. 123 ff; — F. Brinkley: J., 8 Bde., Boston 1901/02, London 1903/04; — De la Mazelière: Le Japon, Histoire et Civilisation, 1907 ff; — J. Murdoch: A History of J. I, 1910; II, 1903; III, 1926; — F. E. A. Krause: Geschichte Ostasiens, 3 Bde., 1925; — K. Florenz: Geschichte der jap. Literatur, 1906. **Haas.**

Japan: II. Religion.

I. Am Frühmorgen seiner Geschichte schon und alsdann wieder und wieder von fremder Zivilisation erfaßt, hat das Volk von J. noch zur Stunde daran zu arbeiten, von ihm übernommenes Auslandsgut mit seinem nationalen Urbesitze zu verschmelzen. Sein Eigenstes zeigt, obwohl mit viel Konfuzianischem und Buddhistischem verquickt, noch am besten seine alte, primitive, nie ganz niedergezwungene, neuerdings künstlich aufgefrischte Religion, der Shintō (¶ Shintoismus). Die Ethik des Familienlebens wie der sonstigen Wechselbeziehungen der Menschen untereinander, die diesem ganz systemlosen Natur- und Ahnenkult noch fehlte, lieh der chinesische Konfuzianismus (jap. Ju-dō, „Weg, Lehre der Literaten"; ¶ China: II, 4), auf dessen Grundlage hauptsächlich das im heutigen (religionslosen) Schulunterricht gelehrte Moralsystem sich aufbaut. Auch der sogenannte „Weg der Ritter" (Bushidō), im Mittelalter der (ungeschriebene) sittliche Kodex der (jetzt dahingesunkenen) militärischen Adels-

kaste, heute nichts anderes mehr als „die sittlichen Prinzipien eines anständigen Menschen und Bürgers", hat in diesem seine Fundamentierung. Die abstrakte neukonfuzianische Philosophie, während der Tokugawazeit für die der Samurai-Klasse angehörenden Kreise als Religionsersatz von nicht geringem Belange, hat heute im wesentlichen nur mehr archäologische Bedeutung. Kirchliche Organisation mit Tempeln, Priestern und Kult ist der Konfuzianismus in J., anders als in China, zu keiner Zeit gewesen.

2. Ganz und gar das ist hingegen der ¶ Buddhismus (Butsu-dō oder Buttō, „Weg des Buddha", Bukkyō, „Lehre des Buddha", oder Buppō, „Gesetz des Buddha"), dem es gelungen ist, nacheinander zuerst Kaiser und Hof (Nara- und Heian-Periode), hernach die Ritterschaft (Kamakura-Periode) und endlich auch das gewöhnliche Volk, das am längsten zu den alten Göttern hielt, zu gewinnen und den Shintōismus, dessen Schreine er unangetastet ließ oder doch nur prunkvoll herausputzte, dessen Gottheiten (Kami) er als japanische Inkarnationen indischer Buddhas und Bodhisattvas deutete, und dessen Ahnenkult er in eigene, gepränge vollere Pflege nahm, ganz zu überwachsen. Es war nicht die ältere Grundrichtung des Buddhismus, das pessimistische, kalte, individualistische Hīnayāna, sondern das auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung stehende formenkomplizierte, lebensfreudigere, universalistische Mahāyāna (¶ Buddhismus: I, 7), das in der äußersten östlichen Thule sich pflanzte, um da auf allen Gebieten der Kultur (Wissenschaft, Philosophie, Literatur, Kunst, Lebensgestaltung) seinen übermächtigen Einfluß zur Geltung zu bringen, freilich auch zu politischen Aspirationen sich verleiten ließ, gegen die später besonders der machtgewaltige Nobunaga, der Nero des japanischen Buddhismus, sich kehrte. Die innere Geschichte der Religion spielte sich in der Einsamkeit friedlicher Klöster ab. Eingeführt hat sich der Buddhismus, die chinesischen Uebersetzungen der heiligen Schriften indischer Herkunft wie die in China entstandenen grundlegenden Texte mit sich bringend (einer japanischen Version des buddhistischen Kanons hat es bei der Uebereinstimmung des japanischen Schriftsystems mit dem chinesischen bis heute nicht bedurft; ¶ China: II, 5), in einer Vielzahl von Richtungen oder Schulen (shū, gewöhnlich mit „Sekte" wiedergegeben), die, in China seit lange schon zum Teil erstorben, in J. sich erhalten haben. Die in der sogenannten, Yamato-Periode blühenden sechs alten (Nara-) Schulen (Kusha-, Jōjitsu-, Kegon-, Hossō-, Sanron- und Ritsu-shū) verloren an Bedeutung, seit nach Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Kyōto die von einem hervorragend tüchtigen japanischen Mönche Kōbō Daishi (774—835) aus China geholte universale, in Lehre wie Symbolik Zusammenhang mit dem vorderasiatischen Gnostizismus vermuten lassende Shingon-Richtung oder Mantra-Schule, der J. Bestes seiner alten religiösen Kunst verdankt, und die von seinem priesterlichen Studiengenossen Dengyō Daishi (767—822) nach J. verpflanzte genuin-chinesische, scholastische Tendai-shū Jünger in immer wachsender Zahl an sich zogen. Waren bislang ausländische Mönche die Führer gewesen, so taten sich jetzt einheimische als solche hervor. Ihnen erst gelang es, eine dem Volke annehmbare Form der Buddha-Religion zu gestalten. In der Kamakura-Periode, für den Buddhismus eine Glanzzeit, kamen zu den bestehenden „acht Schulen" (hasshū), nachdem vorher schon die Yūzūnembutsu-shū (= Sekte zur gegenseitigen Aushilfe durch Buddha-Andacht), eine Schule der ¶ Amida-Anrufung oder des „Reinen Landes" (Gokuraku, Sanskr. Sukhāvatī), errichtet worden war, mehrere andere Zweige eben dieser Richtung: die Jōdo-shū, die Shin-Sekte (auch Monto-, Ikkō- oder Hongwanji-Sekte genannt), ein Absenker der vorgenannten, und die Ji-shū, die, statt des schweren Heilswegs einen bequemeren zum Ziele zeigend, das einfältige Volk dem Glauben an die Heilandsmacht und Huld des Buddha Amida und an die Wiedergeburt in seinem Paradies gewannen. Der Kriegeradel dagegen, auch seinerseits der Schriftgelehrsamkeit, dazu noch weiter allem äußeren Ritual abhold, fühlte seine Bedürfnisse wieder durch eine andere Form der Religion befriedigt. Diese Form war der zur Versenkung in das eigene Innere anleitende, die umgebende Natur als Buch der Offenbarung anempfehlende antischolastische, mystische, von dem indischen Patriarchen Bodhidharma um 525 n. Chr. in China begründete Zen- (= Dhyāna-) Buddhismus. Solche kontemplative Schulen sind die von Eisai (1141—1215) bzw. Dōgen (1200—1253) aus China eingeführte Rinzai- bzw. Sōdō-shū. Beide halten dazu an, unter Abstreifen alles Ichgefühles mit der Welt, d. i. mit dem wahrhaft Seienden, in eins zu verschmelzen oder sich als selbig mit dem Buddha zu erleben. Dem alten Kriegeradel erwiesen sie sich dienlich, den Geist stoischen Gleichmuts jedem Geschick gegenüber zu nähren (Bushi-bukkyō, „Buddhismus der Ritter"). Eine dritte Schule der Kontemplation, die Ōbaku-shū, fand hernach in der Tokugawa-Periode Eingang. Vorher schon, noch im 13. Jhd., hatte der „japanische Luther" Nichiren (1222—82), über seinem Schriftforschen im Saddharma-puṇḍarīka-sūtra (jap. Hokekyō) die tiefste Wahrheit erkennend und um, der von ihm als Abfall von der echten Buddhalehre verfluchten erfolgreichen Sekte der Amida-Anrufung entgegen, wieder den „Weg der Heiligkeit", des Eigenanstrengens, hochzubringen, die religiös-fanatische und nationalchauvinistische Hokke- oder Nichiren-Sekte geschaffen, neben der Shin-shū (dem „japanischen Protestantismus") die eigentümlichste Ausprägung des japanischen Buddhismus. Leicht wie die Sekten der Amida-Buddha-Anrufung (nembutsu) macht auch diese populäre bibliolatrische Sekte die Heilsgewinnung. Erfordert ist hier nichts weiter als fleißiges Aufsagen des Gebetsspruchs Namu myōhō renge-kyō, „Verehrung dem Sūtra der Lotusblume des wunderbaren Gesetzes!". Die „Gesetzesblume", der in dieser Formel Verehrung wird, ist das Hokekyō. Das bloße Aussprechen seines Titels schon führt zur Erleuchtung. — Was die vielen Schulen, wie schon die fundamentalen Hauptrichtungen Hīnayāna und Mahāyāna, unterscheidet, ist die Verschiedenheit des von jeder zur Erreichung des einen und selben religiösen Endziels, d. h. zum Herausgelangen aus dem Saṃsāra, in vorzugsweise Empfehlung gebrachten Mittels: 1. philosophisches Denken und Forschen in der Schrift (z. B. von der Shingon-shū empfohlen), oder 2. Tatenweg, Praxis, d. i. Befolgen der Gebote (als selbstverständliche vorbereitende Selbstzucht von allen Schulen gefordert), oder 3. Meditation (hauptsächlich von der Zen-shū gepflegt). Einen ganz anderen Weg als dieses dreifach verschiedene Sichselbstabmühen (ji-riki) fanden 4. die ¶ Amida-Buddhisten in dem Sichstützen auf eine fremde oder eines anderen Kraft (ta-riki), im Glauben an die erlösende Macht des Buddha Amitābha oder an das durch seine Hilfe zu erlangende Wiedergeborenwerden in der Seligkeit seines Paradieses im Westen. In Ansehung des letzten Strebeziels, des Nirvāna — auch das Paradies der Amidaisten gilt nur als Vorstufe zu diesem —

läßt sich der japanische Buddhismus aller Schulen, wie der Mahāyāna-Buddhismus anderwärts auch, unter dreifachem Gesichtspunkt betrachten: als Religion 1. der Erleuchtung, 2. der Heiligung, 3. der Erlösung. Nirvāna aber ist der Zustand völliger Entschränkung: höchste Weisheit, vollkommene Heiligkeit, absolute Seligkeit, alles drei in einem (¶ Buddhismus: I, 3).

Seit dem 17. Jhd. tat dem Buddhismus bei den Gebildeten der Konfuzianismus Abbruch, hernach auch die oben schon erwähnte puristische Bewegung, die ihm als einem vom Ausland Eingekommenen Fehde ansagte. Mit der Restaurierung der seit 800 Jahren zum bloßen Schein gewordenen Kaiserherrschaft der von seiten des Tokugawa-Shōgunats ihm zuteil gewordenen staatlichen Stützung verlustig gehend, von dem bei dem neuen Regimente in Gunst stehenden Shintō aus dessen buddhaisierten Schreinen gewiesen und zum andernmal vom Christentum (¶ Japan: III) und dem Einstrom abendländischen Denkens bedrängt, hat er sich gleichwohl nicht nur die treue Anhängerschaft des niederen Volkes wie des Mittelstandes zu erhalten vermocht, sondern neuerdings sich auch aus langer Lethargie zu reformierender Aktivität und selbst zu propagandistischer Regsamkeit (¶ Buddhismus: I, 9) aufrütteln lassen; eine Renaissance, die dank der zunehmenden intellektuellen wie sittlichen Hebung des auch modernen Ideen sich nicht verschließenden Klerus offensichtlich im Fortschreiten begriffen ist. Noch im Erscheinen ist, nachdem 1881 schon eine Tōkyō-, 1903 eine Kyōto-Neuausgabe des heiligen Kanons veranstaltet wurde, eine abermalige, sehr erweiterte ¶ Tripitaka-Edition (Taishō Issaikyō), für die an die 13 000 Bände vorgesehen sind.

W. E. Griffis: The Religions of J., 1894 u. ö.; — G. W. Knox: The Development of Religion in J., 1907; — M. Anesaki: Religious History of J., 1907 (rev. Abdruck aus der Encyclopaedia Americana). — Für den japanischen Konfuzianismus vgl. die Aufsätze von Dening, Fisher, Knox, Lloyd u. a. in: Transactions of the Asiatic Society of J., vol. XX, 1893; XXXIV, 1907; XXXVI, 1908; XLV, 1917. — Ferner: Inouye, Tetsujiro: Die japanische Philosophie, in: „Allg. Geschichte der Philosophie" (Die Kultur der Gegenwart I, Abt. V), 1913², mit Literaturangaben von H. Haas (S. 93); — R. E. Armstrong: Light from the East. Studies in Japanese Confucianism, 1914; — Th. Devaranne: Konfuzius in J. (ZMR 1925); — J. Nitobe: Bushido, die Seele J.s, 1901; — H. Sazaki: Moral-Erziehung in J., 1926.

Den Buddhismus in J. stellt nach Geschichte wie nach Lehre u. Kult in Kürze am besten K. Florenz dar in: Chant⁴, 1925, zugleich mit Angabe der wichtigsten Literatur, auf die verwiesen sei. — Nachzutragen ist von solcher hier noch O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, 1924; — M. Anesaki: Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals, 1925; — A. Getty: The Gods of Northern Buddhism, (1914) 1928²; — Ōhasama-Faust: Zen, der lebendige Buddhismus in J., 1925; — D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, 1927. — Coates and Ishizuka: Hōnen, the Buddhist Saint, 1925. — R. E. Armstrong: Buddhism and Buddhists in J., 1927. — Für das heilige Schrifttum ist wichtig: Nanjio, Bunyiu: A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, 1883; dazu noch E. Denison Ross: Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripitaka, 1910. **Haas.**

Japan: III. Christliche Mission.

1. a. Schon 1837 hatten seitens der evg. Mission die drei China-Missionare Karl ¶ Gützlaff, S. Wells ¶ Williams und Peter ¶ Parker einen vergeblichen Versuch gemacht, in J. Fuß zu fassen. Erst die Eröffnung des Landes durch die Amerikaner (1853/54) schuf eine Lage, welche die Wirksamkeit von Missionaren ermöglichte. Im Jahre 1859 kamen die Missionare John Liggins, C. M. Williams (amerikanische bischöfliche Mission), J. C. Hepburn (amer. presbyt. Mission), J. R. Brown, D. B. Simmons und G. F. Verbeck (amerik.-holländische ref. Mission) in Japan an. 1860 folgte J. Groble (amerik. bapt. Mission). Diesen ersten Pionieren folgten bald andere nach. Da das Christentum noch bei Todesstrafe verboten war, konnten sie vorerst nur lernen und zu Japanern durch Erteilung englischen Unterrichts Beziehungen anknüpfen. Sie waren auch auf die wenigen, den Fremden geöffneten Hafenstädte beschränkt. Erst 1872 erhielten sie die Erlaubnis, in das Innere kurze Reisen zu machen. Im November 1864 wurde der erste Japaner auf dem Boden J.s, Yano Riu, auf dem Sterbebette heimlich getauft. Im Jahre 1871 wurden zwei Missionare (W. E. Griffis und E. W. Clark) Lehrer an Regierungsschulen in Fukui und Shizuoka und erhielten die Erlaubnis, Bibelunterricht zu erteilen. Einige Japaner wurden wegen des Verdachtes, daß sie Christen seien, eingekerkert. Am 10. März 1872 wurde in Yokohama die erste evg. Gemeinde mit 9 Mitgliedern gegründet. Auf den Druck der fremden Diplomaten und auf den Rat von Japanern, die ins Ausland entsandt waren, entfernte die Regierung, um gleichberechtigt mit den anderen Kulturländern zu werden, im Jahre 1873 die öffentlichen Anschläge gegen das Christentum; aufgehoben wurde das Verbot des Christentums erst 1876.

Jetzt legte die Regierung dem Christentum keine Hindernisse mehr in den Weg, so daß die Missionare frei und öffentlich wirken und werben konnten, freilich für ihr dauerndes Wohnen bis 1899 immer noch auf die wenigen offenen Städte beschränkt. Der Hauptgrund für die großen Erfolge aber war die Stimmung im Volke, die alles, was aus dem Westen kam, als modern und gut begehrte und auch das Christentum als zum Wesen des modernen Lebens gehörig anzunehmen sehr geneigt war. Besonders tief waren oft die Gründe zum Uebertritt nicht. Gleichwohl erwuchsen dem evg. Christentum damals eine Anzahl bedeutender Persönlichkeiten, so J. H. Nisima, der 1873 in Kyoto die heute den Rang einer Staatsuniversität besitzende, christliche Hochschule Doshisha gründete, Kanzo Uchimura, der heute noch bedeutendste Prediger J.s, und S. Ebina, der heutige Präsident der Doshisha. Im Jahre 1885 begann der Allgemeine Evangelisch Protestantische Missionsverein (¶ Ostasien-Mission) als erste und bis heute einzige evg. Missionsgesellschaft aus Deutschland und der Schweiz sein Missionswerk in J. 1888 zeigte das evg. Missionswerk folgenden Bestand: 301 fremde und 477 japanische Missionsarbeiter, 249 Gemeinden, von denen 92 sich schon selbst erhielten, mit 25 514 erwachsenen Christen; 101 Schulen mit 9671 Kindern, 14 theologische Schulen mit 287 Studenten.

Auf die Zeit der blinden, überstürzten Annahme alles Fremden folgte in J. eine Zeit kritischer Selbstbesinnung, die auch für das Christentum schwerwiegende Folgen hatte: man lernte neben den Vorzügen auch die Schwächen des Westens kennen und griff zurück auf das altjapanische Wesen, das man mit großem Stolz dem Fremden entgegenstellte. Dies mit dem shintoistischen Kaiserkult eng verflochtene, altjapanische Wesen glaubte man nun gegen das die göttliche Stellung des Kaisertums leugnende Christentum schützen zu müssen. So rückten viele vom Christentum als einer Gefahr für den nationalen Bestand

Japans ab. In Zeitungen und Büchern wurde das Christentum als staatsgefährlich bekämpft. Man erkannte ferner, daß die westliche Zivilisation und Kultur im Westen selbst sich in vielfacher Hinsicht vom Boden des Christentums gelöst hatte, und daß man erstere auch ohne das Christentum übernehmen könne. Dazu kam, daß der Materialismus, Atheismus und Naturalismus, die damals in der Wissenschaft und Literatur des Westens weithin herrschten, als das Neueste des Westens in J. eine religionsfeindliche Strömung schufen. Endlich erzeugte die damals in Deutschland, England und Amerika aufkommende, kritische Theologie eine gewisse Beunruhigung in den japanischen Christenkreisen, denen man das Christentum in zu naiver Weise dargeboten hatte. Gleichwohl erwies sich diese Theologie als ein wertvolles Mittel zur Bekämpfung der religionsfeindlichen Strömungen. Sie hat das Christentum in J. damals gerettet durch den Nachweis, daß moderne Wissenschaft und Christentum wohl vereinbar seien. Das Jahr 1889 brachte insofern für die Mission einen Fortschritt, als in der neuen Verfassung J.s vom 11. Februar 1889 für alle Japaner Religionsfreiheit proklamiert wurde.

Die Schwierigkeiten, die die nationale Bewegung dem Christentum bereitete, bestanden zunächst fort. In der Schulfrage verlor die Mission, die anfangs im modernen Schulwesen führend gewesen war, durch den Ausbau des vorzüglichen öffentlichen Schulwesens ihre leitende Stellung und hatte zu kämpfen um die religiöse Beeinflussung ihrer Schüler gegenüber der Forderung der Regierung, daß alle Schulen J.s religionslos sein sollten. Scharfe Widerstände bereitete der Mission auch der zu neuem Leben erwachende Buddhismus (¶ Japan: II, 2, Sp. 37). Das Ende dieser Zeit zeigt aber schon einen Ausgleich aller dieser Gegensätze und ein neues Aufblühen der Mission. 1899 erklärte die Regierung, der Staatsshinto sei keine Religion und die Verbeugung vor dem Kaiserbilde sei kein religiöser Akt. So konnten sich denn auch führende Staatsmänner (der Reichstagspräsident Kataoka Kenkichi, die Admirale Serata und Uryu u. a.) zum Christentum bekennen. Im Jahre 1900 wirkten in J. 502 fremde und 1113 japanische Missionsarbeiter; in 416 Gemeinden waren 43 273 erwachsene Christen gesammelt.

1. b. Die Entwicklung des evg. Christentums zeigt jetzt neben dem nun wieder schnelleren, äußeren Wachstum (1911 gab es schon 83 638 erwachsene Christen) besondere Fortschritte in folgenden Punkten: Die christlichen Sonntagsschulen erfreuten sich eines bedeutenden Anwachsens (1911: 96 663 Kinder). Die christlichen Vereine junger Männer sodann wurden Sammelstätten für Tausende von gebildeten jungen Männern. An fast allen höheren Schulen und Universitäten wurden solche Vereine gegründet. Die japanischen, jungen Kirchen ferner, vor allem die führenden Kirchen der Kongregationalisten, Presbyterianer und bischöflichen Methodisten, entwickelten sich zu selbständigen, japanischen Organisationen, in denen die Japaner die Leitung übernahmen. Besonders bedeutungsvoll aber war, daß die innere Entwicklung zu einer bewußt japanischen Einstellung dem aus dem Westen überkommenen Christentum gegenüber führte. Man lehnte die einfache Uebernahme der westlichen Formen des Christentums in Verfassung, Kultus und Lehre ab, wollte nur den wesentlichen Kern des christlichen Heils und suchte nach japanischen Ausdrucksformen auf allen drei Gebieten. Schließlich bahnte sich in der Stellung der Oeffentlichkeit und der Regierung eine Anerkennung des Wertes des Christentums für J. an. Man gewann Verständnis für die aufbauende Arbeit der Mission (sittliche Tüchtigkeit und Reinheit der Christen, Sonntagsschulen, Liebeswerke) und erkannte die großen Verdienste der Christen im Kriege gegen Rußland (Soldatenheime, Fürsorge für Kriegerfamilien und die Gefangenen) an. Der Vizeminister des Innern, Tokonami, führte dann seit 1911 die entscheidende Wendung in der Religionspolitik der Regierung herbei. Seitdem fördert die Regierung die Missionsarbeit, wo und wie sie nur kann. Erster Ausdruck dieser neuen Einstellung war die Religionskonferenz vom 25. Febr. 1912, zu der die Regierung Vertreter des Shintoismus, des Buddhismus und des Christentums nach Tokyo berief, um über die Volkswohlfahrt und die sittliche Vertiefung des Volkslebens zu beraten. Diese Konferenzen sind seitdem nach Bedarf wiederholt worden. Damit ist das Christentum faktisch als gleichberechtigte Religion anerkannt worden.

Der Weltkrieg brachte keine Unterbrechung der Missionsarbeit. Die angelsächsischen Missionen konnten ihr Werk ungeschmälert fortführen, und auch der Allgemeine Missionsverein wurde von der Regierung nicht gehindert, auch sein Eigentum nach dem Kriege nicht beschlagnahmt. Aus Not mußte er freilich seine Arbeit einschränken. Seit 1924 kann er sein Werk wieder langsam ausbauen. In der Einstellung J.s zum Christentum brachte die traurige Tatsache des Krieges der christlichen Völker untereinander keine Aenderung; die Japaner standen zu sehr außerhalb des Krieges. Die großen Geldgewinne aber, die J. im Kriege zuflossen, schufen eine Veräußerlichung und Verflachung des Lebens, die dem Christentum nicht günstig war. Gleichwohl ging die Arbeit gut voran. Das große Erdbeben vom 1. Sept. 1923 fügte aber der evg. Mission großen Schaden zu. Deutlich bemerkbar ist das neue Bestreben, von den Großstädten aus auch in den ländlichen Bezirken stärker als bisher das Christentum zu verbreiten. Die evg. Missionskreise und japanischen Kirchen haben sich heute in vier Organisationen zu gemeinsamem Wirken zusammengeschlossen: Der Bund der Missionsgesellschaften; der Bund der japanischen Kirchen; der japanische Fortsetzungsausschuß des Edinburger Missionskongresses von 1910; das japanische, christliche Nationalkonzil (seit 1923). — Die Stellung des evg. Christentums hat sich in der Oeffentlichkeit dauernd gebessert. 1925 hat zum erstenmal die Kaiserin die Anstalten der Doshisha besucht. Das Kaiserhaus zahlt jährlich 100 000 Mk. für Liebeswerke der evg. Mission. Im Jahre 1927 legte die Regierung dem Reichstag einen Gesetzesentwurf vor, durch den das Christentum auch gesetzlich anerkannt werden sollte. Der Reichstag hat dies Gesetz nicht gebilligt, weil der Staat eine zu starke Aufsicht über die Religionen forderte. Die Regierung wird das Gesetz bald in veränderter Form wieder einbringen.

1. c. Der heutige Bestand. Es arbeiten in J. heute 1524 fremde und 5233 japanische evg. Missionsarbeiter. Es gibt 1734 Gemeinden, von denen sich 466 selbst unterhalten. Die Zahl der erwachsenen Christen ist 177 683; diese brachten 1 886 546 Yen auf, d. h. auf den Kopf 21,20 Mk.! Es gibt 2877 Sonntagsschulen mit 188 687 Kindern, 257 Kindergärten mit 12 045 Kindern, 68 Volks- und Mittelschulen mit 24 488 Kindern, 21 theologische Schulen mit 508 Studenten, 24 Hochschulen mit 5418 Studenten und Studentinnen, 3 Handelsschulen mit 245 Schülern, 1 Krankenpflegerinnenschule mit 32 jungen

Mädchen, 36 Abendschulen mit 6279 Besuchern, 12 Krankenhäuser mit 381 Betten, 2 Polikliniken (39 079 Kranke), 11 Waisenhäuser mit 583 Kindern, 2 Aussätzigenasyle mit 382 Insassen, 8 Blindenheime mit 315 Blinden, 8 Armenheime mit 278 Bewohnern und 10 Arbeiterheime mit 124 Insassen. — Es gibt 112 christliche Zeitschriften. Im Jahre 1927 wurden 1 281 613 christliche Bücher und 727 299 kleine christliche Schriften verkauft.

2. Die kath. Mission begann, als 1549 der Jesuit Franz ¶ Xavier mit einigen Mitarbeitern nach J. kam (¶ Asien, 2). Es gelang dem Christentum, auch in führenden Kreisen zahlreiche Anhänger zu gewinnen (¶ Japan: I, 2). Franziskaner und Dominikaner folgten. Aber die Eifersucht der Orden, die Zwistigkeiten der Japaner mit den fremden Kaufleuten, der von Engländern und Holländern genährte Verdacht, daß die kath. Missionare ihren Heimatfürsten eine Unterwerfung J.s zu ermöglichen bestrebt seien, sowie ein etwas derbes Auftreten der Missionare in der Zerstörung von Tempeln, schließlich die Eifersucht der japanischen Fürsten untereinander führten zu schweren Verfolgungen, durch die nach zahlreichen Martyrien von Missionaren und japanischen Christen (u. a. die 1862 heiliggesprochenen „26 japanischen Märtyrer", die 1597 in Nagasaki gekreuzigt worden sind) das Christentum ausgerottet wurde. Um 1640 war diese Missionsperiode zu Ende. Das Christentum wurde bei Todesstrafe verboten.

1859 ließen sich wieder die ersten kath. Missionare (P. Girard und P. Mermet) in J. nieder. 1865 entdeckten die Missionare, daß trotz Absperrung vom Ausland und Verfolgung sich aus dem 17. Jhd. noch kath. Christen, vor allem bei Nagasaki, erhalten hatten, 25 000 an Zahl. Von 1867—73 hatten diese Christen eine neue, schwere Verfolgung zu erdulden; sie wurden gefoltert, ins Gefängnis geworfen, in ungesunde Bergwerke gesteckt und aus der Heimat deportiert. Einige Hundert widerriefen ihr Christsein, die meisten ertrugen tapfer alle Not und blieben treu. Im Jahre 1872 betrug die Zahl der neu gewonnenen Christen 1220. — Die kath. Mission hatte zu Anfang in den gebildeten Kreisen noch zu leiden unter dem Verdacht, der im 16. Jhd. aufgekommen war, daß sie sich in die Politik J.s einmische; auch ist bis heute für sie die äußere Aehnlichkeit mit dem Buddhismus eine Hemmung. Trotzdem hat auch sie steigende Erfolge; doch ist ihr Wachstum langsamer als das des evg. Christentums. Im Jahre 1830 gab es 42 378, 1900: 54 602, 1908: 62 694 kath. Christen. Die päpstliche Kurie knüpfte seit 1885 freundliche Beziehungen zur Regierung an, die auch heute intensiv gepflegt werden. Als aber nach dem Weltkriege die Regierung einen Gesandten an den Vatikan abordnen wollte, scheiterte dieser Plan an dem Widerstand der Buddhisten und der nationalen Kreise. 1927 wurde der erste Japaner (Hayasaka) zum Bischof geweiht. — Es arbeiten in J. 493 fremde und 943 japanische kath. Missionsarbeiter. Die Zahl der Christen beträgt 90 553. Es gibt 8 Seminare mit 68 Priesterzöglingen, 14 Gebetsschulen mit 1522 Kindern, 19 Volksschulen mit 4317 Kindern, 21 höhere Schulen mit 5189 Schülern, 1 Universität mit 171 Studenten, 19 Waisenhäuser mit 575 Kindern, 7 Krankenhäuser ,11 Polikliniken, 4 Zeitschriften.

3. Die russisch-orthodoxe Mission in J. begann 1861 der junge Kaplan des russischen Konsulats in Hakodate, P. Nicolai. Seit 1897 wirkte Nicolai in Tokyo. Er hatte nur ganz wenige russische Mitarbeiter, er legte großes Gewicht auf die Ausbildung von japanischen Arbeitern. Nach anfangs harten Verfolgungen stieg die Zahl der orth. Christen langsam an. 1914 gab es 34 782. Die Umwälzung in Rußland hat das Werk schwer geschädigt. Sein heutiger Bestand ist: 1 russischer und 225 japanische Missionsarbeiter. Die Zahl der Christen beträgt 14 356.

Otis Cary: A History of Christianity in J., 1909; — H. Ritter: Dreißig Jahre protestantische Mission in J., 1890; — The Japan Mission Year Book, 1902—27; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1913[10]; — J. Schmidlin: Kath. Missionsgeschichte, 1925; — Fr. Arens: Handbuch der kath. Missionen, 1925; — Das Ostasien-Jahrbuch der Ostasien-Mission; — Zahlreiche Aufsätze in der ZMR 1885—1928; — J. Witte: J. zwischen zwei Kulturen, 1928. **Witte.**

Jarcke, Karl Friedrich (1801—52), Jurist, * in Danzig, trat als Privatdozent in Göttingen 1824 in Köln zur kath. Kirche über, wurde 1825 Prof. für Strafrecht in Berlin, gründete hier mit anderen politisch Konservativen (wie Ludw. v. ¶ Gerlach) das Politische Wochenblatt, war 1832—48 als Nachfolger von Gentz Rat in der Wiener Staatskanzlei, namentlich publizistisch tätig, begründete 1839 mit ¶ Phillips und ¶ Görres die Historisch-politischen Blätter, lebte 1848—50 in München, starb in Wien, hat durch Schriften über Staat und Kirche in Oesterreich zur Ueberwindung des ¶ Josephinismus in Oesterreich beigetragen.

Vermischte Schriften, 1839—54. — Ueber J. vgl. ADB XIII, S. 711 ff. **Mulert.**

Jason von Kyrene, jüdischer Geschichtsschreiber, aus dessen verloren gegangenem, fünf Bücher umfassendem Werk das II ¶ Makkabäerbuch ein Auszug ist; J. muß um 160 v. Chr. geschrieben haben.

Schürer III, S. 359 ff; — RE[3] VIII, S. 608. **Fiebig.**

Jaspis, Albert Siegismund (1809—1885), evg. Theologe, * in Rossen (bei Freiberg a. d. Mulde), 1832 Katechet und Prediger in Leipzig, 1835 Pfarrer in Lugau, 1838 in Lichtenstein-Rödlitz bei Zwickau, 1845 in Elberfeld, seit 1855 Generalsuperintendent von Pommern. Gegenüber dem Rationalismus vertrat er einen ernsten, religiös warmen Pietismus und übte durch seine erwecklichen Predigten, eifrigen Jugendunterricht und ausgedehnte Seelsorge sowie als Schriftsteller weitreichenden Einfluß aus, der ihm aber als Kirchenpolitiker in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit versagt blieb.

Vf. u. a.: Bibelanekdoten, 1845; Der kleine Katechismus Luthers erklärt, (1853) 1902[33]; Der Lehrer als Seelsorger unter seinen Kindern, 1861; Sieben Briefe über das Lesen der Bibel, (1864) 1882[4]; Die Seelsorge unter Konfirmanden, 1883; mehrere Predigtsammlungen und viele einzelne gedruckte Predigten. Vgl. RE[3] VIII, S. 608 ff; — ADB 50, S. 633 f. **Brecht.**

Jastrow, 1. Joseph, amerikanischer Psychologe, * 1863 als Sohn eines Rabbiners in Polen, kam als Kind nach Amerika, studierte an der Universität von Pennsylvania, wurde 1888 als Psychologe an die Universität von Wisconsin (Ann Arbor) gerufen; seit 1900 Präsident der Amerikanischen Psychologischen Gesellschaft.

Vf. u. a.: Facts and Fables in Psychology, 1900; The Subconscious, 1906; The Qualities of Men, 1910; Character and Temperament, 1915; The Psychology of Convictions, 1918. **Haupt.**

2. Morris (1861—1921), amerikanischer Orientalist jüdischer Herkunft, * zu Warschau, seit 1866 mit seiner Familie in Pennsylvania, studierte hier und in Breslau, seit 1892 Professor für semitische Sprachen an der Pennsylvania-University in Philadelphia.

Vf. u. a.: The Religion of Babylonia and Assyria, 1898 (deutsch 2 Bde., 1902 ff); The Study of Religion, 1901; Babylonian-Assyrian birth-omens (RVV XIV, 5), 1914; The Book

of Job, 1920; The Song of Songs. Being a collection of love lyrics of ancient Palestine, 1921. — Ueber J. vgl. JewEnc. VII, S. 79. **Rühle.**

Jatho, Carl (1851—1913), evg. Theologe, * in Kassel, machte den Krieg 1870/71 mit, studierte in Marburg und Leipzig, war Pfarrer in Bukarest und Boppard und (seit 1891) in Köln. Als Student von kritischen Gedanken erfüllt, wuchs er als Pfarrer zunächst in die überlieferte kirchliche Lehre hinein. In seinen späteren Kölner Jahren aber ließ die in reicher Amtsarbeit erlebte Steigerung der Liebe zu Menschen mannigfachster Art dem ästhetisch (namentlich musikalisch) begabten Manne das Dogmatische immer gleichgültiger werden. Aus den Ausspracheabenden seiner Hörer erwuchs der Verein der Freunde evg. Freiheit (¶ Parteien, kirchliche). Je mehr Erfolg seine Predigt und seine Vorträge auch bei solchen hatten, die der Kirche ganz fremd geworden waren, um so stärker wurde freilich seit 1905 der Widerspruch aus kirchlich-konservativen Kreisen heraus. Das 1909 in Altpreußen geschaffene sogenannte Irrlehregesetz und ¶ Spruchkollegium galten als wesentlich zu dem Zwecke gemacht, gegen ihn vorzugehen, ohne das hier wirklich unmögliche Disziplinargesetz anzuwenden. Namentlich in den Andachten, die er unter dem Titel „Fröhlicher Glaube" (1910, 1911 [4]) herausgab, fand man Pantheismus; daneben stand J. den historisch-kritischen Fragen völlig frei gegenüber. Das Spruchkollegium verhandelte gegen ihn am 24. und 25. Juni 1911; seine Verteidiger waren O. ¶ Baumgarten und G. ¶ Traub; er wurde seines Amtes enthoben (wie bald bekannt wurde, mit 11 gegen 2 Stimmen, die von ¶ Kahl und ¶ Loofs). Er und seine Anhänger traten nicht aus der Landeskirche aus; er setzte seine Predigttätigkeit (in einem Saal) und seine Vorträge durch ganz Deutschland hin fort, während die kirchlichen Kämpfe sich verschärften (1912 Absetzung G. ¶ Traubs). Er starb in Köln an den Folgen eines Unfalls.

Veröffentlichte außerdem u. a.: Predigten, 1906 [4]; Persönliche Religion. Predigten, Neue Folge, 1911 [3]; Zur Freiheit seid Ihr berufen. Saalpredigten, 1913; Vier letzte Saalpredigten, 1913; Der ewig kommende Gott, 1913 [4]; — Briefe J.s gab C. O. Jatho heraus, 1913. — Vgl. Aktenstücke zum Falle J., 7 Hefte, 1911; — M. Rade: J. und Harnack. Ihr Briefwechsel, 1911; — von Rohden: Der Kölner Kirchenstreit, 1911; — A. Bonus: Wider die Irrlehre des Oberkirchenrats, 1911; — G. Traub: Staatschristentum und Volkskirche, 1911. **Mulert.**

Ibas von Edessa († 457), ein Vertreter der gemäßigten antiocheni schen Richtung. Als diese sich 433 mit ¶ Cyrill von Alexandrien einigte, äußerte J. sich darüber in einem Brief an Mares, der ihn berühmt machte. Da seine Gedanken in die Parteischablone nicht paßten, wurde er auf der Räubersynode abgesetzt, in Chalcedon 451 wieder restituiert, bis sein Brief endgültig in Konstantinopel 553 als „drittes Kapitel" dem Verdikt verfiel (¶ Christologie: II, 3c).

Von seiner Uebersetzerarbeit ins Syrische ist nichts erhalten. — Der Brief findet sich in Mansis Konzilsausgabe VII, S. 241 ff. — Vgl. Bardenhewer IV, 1924, S. 410; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 101; — DChrB III, S. 192 ff; — RE [3] VIII, S. 611 f. **Abramowski.**

Ibn Daud, Abraham (Abraham ben David Halevi, auch Rabed I genannt, fälschlich Ibn Dior) — nicht zu verwechseln mit den Anderen gleichen Namens, insbesondere mit dem berühmten Gegner des ¶ Maimonides, Abraham ben David aus Pasquières —, * um 1110 in Cordova, soll als Märtyrer zwischen 1170—1180 in Toledo gestorben sein. J. D. war der erste wissenschaftliche Vertreter des Aristotelismus arabischer Umbildung in der jüdischen Religionsphilosophie (¶ Jüdische Philosophie, 4 a. b). In seinem arabisch geschriebenen Werke Al-akidā arrafiā, hebr. Emunā rāmā, d. h. der erhabene Glaube (ed. Weil, 1857) versucht er, den Judaismus mit der Philosophie zu versöhnen und den Glauben der Kontrolle der Vernunft zu unterstellen. Er bemüht sich nachzuweisen, daß auch die Hl. Schrift den Gedanken von der Stufenreihe der niederen und höheren Welt enthalte. Den Beweis von der Gottesexistenz stützt er hauptsächlich auf die Schlußfolge vom Bloßmöglichen auf das Dasein eines allesbedingenden notwendigen Seins. Er lehnt jedoch in Einklang mit der jüdischen Grundauffassung die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit ab. — Von seinen historischen Arbeiten wurde sein hebräisches Sefer sēder hakabala — das Buch von der Tradition (1160) — besonders berühmt (ed. prima Mantua 1514, kritische ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 47 bis 82); zur Abwehr der ¶ Karäer geschrieben, um nachzuweisen, „daß die Kette der Traditionen von Moses bis Joseph Ibn Migasch (1077—1140) nicht unterbrochen wurde"; sein System wurde bei aller kritischen Würdigung auch von der modernen jüdischen Geschichtsschreibung verwertet. Außerdem sind als Anhänge erschienen: 1. Geschichte der Juden von der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus; 2. Sichron dibrē Rom, Chronik der römischen Kaiser bis zum Beginn des 7. Jhd.s.

Guggenheimer: Die Religionsphilosophie des Abraham ben David Halevi, 1850; — Jakob Guttmann: Die Religionsphilosophie des Aba Ibn Daud aus Toledo, 1879; — Hamburger: Realencyclopädie III, Schlußheft, S. 81 ff; — D. Neumark: Die Geschichte des jüdischen Philosophie des Mittelalters I, 1907; — Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes IV, 1926, S. 382 ff. 472 ff; — Encyclopaedia Judaica I, S. 438 ff. **Leibowitz.**

Ibn Esra, 1. Abraham ben Meir (1092 bis 1167), jüdischer Gelehrter und Dichter, * in Toledo, seit 1140 wandernd durch fast alle Mittelmeerländer bis nach Bagdad und zurück nach Italien und Nordfrankreich. Er ist Verfasser von Werken zur hebräischen Grammatik und einer Reihe von Kommentaren biblischer Bücher.

D. Rosin: Reime und Gedichte des A. J. E., 1885—94; — W. Bacher: A. J. E. als Grammatiker, 1882; — Jew. Enc. VI, S. 520 ff; — M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899, S. 120 ff; — D. Kahana: Rabbi A. J. E., 1922; — Zeitschrift Debir, hrsg. von Elbogen, Epstein und Torczyner, 1922, Heft 1; — M. Steinschneider: Catologus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana, 1852 ff, Col. 680—89; — Derſ.: ZDMG XX, 1866, S. 427.

2. Mose ben Jakob (um 1070—1138), aus Granada, Dichter zahlreicher Bußlieder (selichoth), eng befreundet mit ¶ Jehuda ben Samuel Ha-Levi.

M. Brann: Geschichte der Juden II, 1899, S. 185 ff; — L. Dukes: M. ben E. aus Granada, (1839) 1888; — D. Luzzatto in: Kerem chemed 1839, Bd. IV, S. 65 ff; — M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden, 1845, S. 276; — L. Zunz: Zur Literaturgeschichte, 1865, S. 202; — M. Steinschneider: Cat. Bodl., 1852 ff, Col. 1801. **Fiebig.**

Ibsen, Henrik (1828—1906), norwegischer Dichter, * zu Skien im südlichen Norwegen, † zu Oslo. J. gilt als ein Bahnbrecher naturalistischer Dichtung (¶ Naturalismus). In der Tat ist von seinem dramatischen Lebenswerk die gegenwartskritisch-realistische Seite zunächst am anregendsten gewesen, obwohl seine ganze Jugenddichtung bis zum „Brand" (1866) und „Peer Gynt" (1867) völlig romantisch, seine spätere sogenannte Gesellschaftsdramatik tief sym-

bolisch durchflochten ist. Die erste Periode seines Wirkens bis zum Verlassen der Heimat (1864) galt der Schaffung eines nationalen Dramas für das junge Heimatland aus den Kraftquellen der alten Sagenwelt und der volkstümlichen Dichtungsschätze, Märchen, Sage und Volksballade. Hier ist J. ganz Romantiker, doch kündigt sich Problemdichtung namentlich in den reiferen Werken (Helden auf Helgeland, Kronprätendenten) an. Die spätere Dramengruppe — beginnend mit dem „Bund der Jugend" — wertet die Gesellschaft als Institution vom Gesichtspunkt des Einzelnen als sittlicher Persönlichkeit, die gegen die Verwerflichkeit der Gesellschaft als zur Konvention erstarrter leerer Form protestiert. Zwischen beiden Gruppen stehen die vier Werke: „Komödie der Liebe", „Brand", „Peer Gynt", „Kaiser und Galiläer", in denen sich der lyrisch-ästhetische Romantiker zum Ideendramatiker großen Stils steigert. Den Versuch des Doppeldramas „Kaiser und Galiläer", das weltgeschichtliche Problem des Ringens von Christentum und Antike dramatisch zu formen, erkennen wir freilich nicht nur historisch als gescheitert. Auch der fruchtbare Gedanke des „dritten Reiches" — mit Hegel zu reden: die Synthese der Antithesen Antike und Christentum —, hat hier weder einen tiefen Verkünder noch einen großen Märtyrer erhalten. Er verweht. „Brand" und „Peer Gynt" reichen dagegen so hoch wie sie gezielt waren. Das Stichwort des „Brand": „Alles oder Nichts" klingt vor in der Sublimierung der Liebe, die sich von „Olaf Liljekrans" (1856) beginnend über die „Helden auf Helgeland" zum zentralen Problem in der „Komödie der Liebe" steigert. Das tragende Paar, Svanhild und Falk, werden reine Gefäße von Ideen, die übrigen Personen deren satirisch gefaßte Parodie. Das setzt sich im „Brand" fort, dessen Titelheld zum idealen Träger der Forderung nach Ganzheit im Leben überhaupt wird. Die Anknüpfung an den sektierenden Pastor Lammers aus Ibsens Heimat ist nur von äußerem Interesse; die Verbindung mit ¶ Kierkegaard, so greifbar sie in der radikalen Forderung „Alles oder Nichts" und in der unbedingten Kampfstellung von Individuum und Gesellschaft ist, muß mehr als Zeitgegebenheit denn als persönliche Abhängigkeit betrachtet werden. Die Priesterstellung des Helden will J. selbst als unwesentlich angesehen wissen; er hat es mit ethischen, nicht mit religiösen Problemen zu tun. Dennoch ist die Wahl des Gefäßes für die Idee nicht zufällig oder unwesentlich. Der Ruf nach dem ganzen Menschen gipfelt in der Forderung nach dem ganzen Opfer und mündet damit in spezifisch christliche sittliche Postulate aus. Der „Peer Gynt" ist der Gegenpol des „Brand", der Held ist Träger des Kompromisses, der „drum herum" geht, sein Wesen ist Halbheit, wertlos für Gott und Teufel, und darum der Vernichtung seiner Individualität im Schmelzlöffel des Knopfgießers verfallen. Auch in seine Gegenwartsdramen stellt J. zunächst Helden, die Erfüller idealer Forderungen sind (z. B. im „Volksfeind"), erkennt aber mehr und mehr die Brüchigkeit auch des Individuums in der realen Welt (am stärksten in der „Wildente" und „Hedda Gabler") und trägt darum in die Dramen der Spätzeit den Gedanken der Wandlung und Läuterung hinein („Rosmersholm", „Klein Eyolf").

Sämtliche Werke übersetzt von G. Brandes, J. Elias, P. Schlenther, 10 Bde. — E. Reich: J.s Dramen, 1903⁴; — R. Woerner: H. J., 2 Bde., 1900; — G. Gran: H. J., der Mann und sein Werk, deutsch von G. Morgenstern, 1928; — Hnr. Weinel: J., Björnson, Nietzsche, 1908. **H. de Boor.**

v. Ickstadt, Johann Adam (1702—76), kath. Aufklärer, Jurist, * in Vockenhausen (Kurmainz), 1731 Professor in Würzburg, 1741 Lehrer des bayerischen Kurprinzen, seines späteren Gönners Herzog Max Joseph III, nach verschiedenen juristischen Berufsstellungen 1746—65 Professor und zugleich Direktor des Studienwesens in Ingolstadt, wo ihm die gegen die Jesuiten gerichtete aufklärerische Unterrichtsreform, auch die Schaffung von Realschulen zu danken ist. Auch nach seiner Uebersiedelung nach München blieb sein Interesse dem Unterrichtswesen zugewandt; darüber hinaus war er ein Verfechter des aufgeklärten Absolutismus der bayerischen Fürsten.

Bf. u. a.: Opuscula juridica I, 1747; II, 1759; Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der katholischen?, 1772 (Neuausgabe in den Flugschriften des Evg. Bundes Nr. 181/83, 1900). — Ueber J. vgl. ADB XIII, S. 740 ff; — Aug. Kluckhohn: Frhr. v. J. und das Unterrichtswesen in Bayern, 1869 (auch in K.s Vorträgen und Aufsätzen, 1894, S. 313 ff). — Vgl. Literatur zu Universität ¶ Ingolstadt und ¶ München. **Zscharnack.**

Idealismus.

I. J., begrifflich; — II. Die Philosophie des Deutschen J.; — III. Deutscher J. als religiös-theologisches Gegenwartsproblem.

Idealismus: I. Begrifflich.

1. Was J. ist, kann immer nur klar werden an dem Gegensatz zum ¶ Realismus, wie er vom J. her bestimmt wird. Realismus ist das Denken der Wirklichkeit aus dem Grundbegriffe des Dinges, der ¶ Substanz: res = Ding, real = dinghaft, Realität = Dinghaftigkeit. Ding ist das Identische, Beharrende, Für-sich-Bestehende, das Subsistierende, die Substanz. Der Dingbegriff drängt sich aus urtümlichem Innesein der Wirklichkeit auf, daraus, daß Innesein von Wirklichkeit Erfahrung von Widerstand ist. Wir spüren die Wirklichkeit als erfahrenen Widerstand, als etwas, das unabhängig von uns ist und uns entgegensteht. Daraus bildet sich der Begriff der ¶ Wirklichkeit als absoluter Realität, als losgelöster, für sich bestehender, von uns unaufhebbarer Dinghaftigkeit. Das wird im Substanzbegriff gedanklich gefaßt. Dieser Begriff wird auf die Grundprobleme unseres Wirklichkeitsdenkens, ihre Gestaltung und Lösung angewandt. Insbesondere denkt man von hier her das Veränderungsproblem. An diesem stellt sich das Streben des Erkennens nach Einheit und Zusammenhang in der Vielheit, Mannigfaltigkeit und Fülle des Gegebenen dar. Was sich verändert, ist sowohl dasselbe wie nicht dasselbe. Die Lösung ist: Das beharrende Ding im Wechsel seiner Eigenschaften, oder folgerichtig, Verbindung und Trennung letzter, unveränderlicher Elemente. Bei räumlicher Bewegung verändert sich das Ding selbst nicht. Alles Geschehen ist Verbindung und Trennung unveränderlicher, identischer Dinge durch räumliche Bewegung. Das Ding ist der Träger hinter den Eigenschaften, also selbst qualitätslos. Widerständigkeit ist Masse. Die folgerichtige Gestalt dieses ganzen Denkens ist der atomistische Materialismus, mit der homogenen, qualitätslosen Substanz in allen Elementen (¶ Atom, 1). Man denkt das Wirkliche aus solchen letzten Teilen und in den Teilen die identische konstante Substanz. Die Anwendung auf das Erkenntnisproblem (¶ Erkenntnistheorie) ergibt die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt als von Dingen. Das ¶ Erkennen ist Abbilden der Dinghaftigkeit durch ihre Wirkungen auf das Subjekt. Die Wirkungen der Dinge sind unsere Vorstellungen. Wir erkennen, indem wir diese Vorstellungen auf ihre Ursachen zurückbeziehen.

Unser Erkennen ist ¶ Wahrheit, wenn es so abbildend, wiedergebend mit dem Dinghaften außer uns übereinstimmt. Dieses Denken führt zur Vorherrschaft des erkennenden Verhaltens als unserer eigentlichen Wirklichkeitsbeziehung über unser gesamtes Leben. Der Mensch wird ein Objektausschnitt seines Erkennens. Das hat bestimmte, kulturbildende und kulturauflösende und zerstörende Wirkungen. Indem dieses Denken sich auf die an sich seiende Substanz hinter den Eigenschaften, den Erscheinungen und dem Gegebenen richtet, ist es ¶ Metaphysik. Metaphysik ist das Denken der Wirklichkeit als absoluter Realität. Die Arten der Metaphysik ergeben sich daraus, wie man meint, diese an sich seiende Realität bestimmen zu können.

2. Der Idealismus entsteht als Gegenwirkung gegen unmögliche, unerträgliche und widersinnige Folgerungen aus diesem realistischen Wirklichkeitsdenken und ist in seiner Geschichte ein immer weiteres Vordringen in die Irrtümlichkeit der ganzen Voraussetzung, aus welcher sich jene Folgerungen ergeben, gegen die man sich wehrt; er führt schließlich zu der Prüfung dieser letzten Voraussetzung selbst, wobei man sie als solche überhaupt erst gewahr wird.

2. a. Die widersinnigen und zerstörenden Folgerungen treten zuerst beim Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffe selbst auf. Wenn man Erkennen und Wahrheit in das Abbilden einer an sich seienden Realität setzt, so macht man sie eben damit unmöglich. Der Metaphysik folgt als ihr Schatten die Skepsis (¶ Skeptizismus). Die Wirkungen der Dinge auf uns, die Vorstellungen sind nicht nur von dem Dinge an sich abhängig, sondern auch von der Beschaffenheit des Subjektes. Wir können die ¶ Dinge an sich nicht erkennen, sondern nur, wie sie uns erscheinen: der ¶ Phänomenalismus. Wir können das Abbild nie mit dem Urbild vergleichen; wir sind auf das Gegebene unserer Vorstellungen eingeschränkt: der ¶ Positivismus. Wir können alles nur aus der Bedingtheit unserer Art und Lage erfassen, wie es eben jeglichem scheint: der ¶ Relativismus. Das Ende ist der ¶ Agnostizismus, eine Skepsis auf phänomenalistischer und relativistischer Grundlage. Das ist bei dem realistischen Ansatze von ganz unausweichlicher Folgerichtigkeit. ¶ Sokrates hat sich zuerst gegen diese skeptische Auflösung des Erkennens erhoben. Er sucht einen Ausweg, ohne aber die Voraussetzung, die zu den unerträglichen Folgerungen führt, selbst zu prüfen. So kommt er auf sein begriffliches Wissen (¶ Begriff). Wahrheit ist das, worin die Subjekte in begrifflicher Klarheit übereinstimmen. Das ist die erste tiefe und große Ahnung des J. Sie wird alsbald, weil die Voraussetzung nicht geprüft wird, sondern selbstverständlich und unbeachtet bleibt, verbildet. Es entsteht bei ¶ Plato der objektive J., der meist für den eigentlichen J. gilt, obwohl er seiner Grundvoraussetzung nach Realismus ist, eine Verbildung der idealistischen Ahnung des Sokrates. In einem einfachen Schlusse ist die Entstehung des objektiven J. zu fassen: Im begrifflichen Wissen haben wir die Wahrheit — die Ahnung des Sokrates. Wahrheit ist Uebereinstimmung mit einer an sich seienden Realität — die ungeprüfte, selbstverständliche Voraussetzung. Also ist das im Begriffe Gedachte das absolut Reale. Das begrifflich Gedachte wird als ¶ Idee hypostasiert, wird eine an sich seiende Wesenheit als eine metaphysische Hinter- oder Ueberwelt. Der objektive J. ist Begriffsrealismus oder eine Metaphysik immaterieller Substanzen. ¶ Aristoteles, der gegen diese platonische Hypostasierung kämpft, geht auch nicht auf den Grund, sondern wehrt nur aus Wirklichkeitserkenntnis im übrigen die widerstrebenden Folgerungen ab. Im Wahrheits- und Erkenntnisbegriffe hält er an der Abbildungslehre fest. ὁμοιώματα der Dinge sind unsere Vorstellungen; dann haben sie Wahrheit. Darum durchbricht er den Grundirrtum Platos nicht, obwohl er ihn in den Symptomen kritisiert. Wohl kommt er von den anderen Problemen aus zu echt idealistischer Umbildung, nämlich beim Wirklichkeits- und Veränderungsproblem. Die Wirklichkeit als bloße Anhäufung von Dingen, von Teilen, die obendrein folgerichtig materiell gedacht werden müssen, wird verkannt und verkürzt; alles, was wir lebendige und personhafte, geistige Wirklichkeit nennen, wird damit weggedeutet. Aristoteles entdeckt demgegenüber den Organismus im Unterschiede vom Aggregat, erkennt, daß ein Ganzes mehr ist als die bloße Summe der Teile und in ursprünglicher Formeinheit zu begründen ist. Der Organismus ist seither die Grundform idealistischen Wirklichkeitsdenkens. Entsprechend wird für das Veränderungsproblem das ¶ Form-Materieverhältnis gefunden und der ¶ Entwicklungs-Begriff gebildet, wenn auch noch nicht völlig geklärt und sehr schnell realistisch verfälscht. Des Aristoteles Größe sind seine Erkenntnisse für das Wirklichkeitsdenken. In der Logik freilich herrscht dem ganzen Erkenntnisbegriffe entsprechend das Ding-Eigenschaftsverhältnis vor, so in der Lehre von der Begriffsbildung durch Abstraktion, durch Aussonderung gemeinsamer oder konstanter Teilinhalte, die zu einer Gattung mit Umfang hypostasiert werden. Der ganze Aufbau der Logik in Begriff, Urteil und Schluß steht auf dem realistischen Grundbegriffe. Ein anderes aber war schon im Platonismus richtig erfaßt, der Gegensatz von Sollen und Sein, das Wissen um ein Sollen in aller Wirklichkeit, das Ringen um solch ein Sollen, das eigentlich die ¶ Kultur macht, es ist die Idee als bildende Wertanforderung. Das ist auch bei Aristoteles erhalten und vertieft.

Der objektive J. sprengt nicht den Bann des Realismus, sondern wird in ihn hineingezogen. Er bildet darin eine besondere Art der Metaphysik und heißt als solche ¶ Spiritualismus. Vielfach wird J. und Spiritualismus einfach gleichgesetzt, eine spiritualistische Metaphysik nennt man geradezu J. Vollends irreführend ist die Benennung eines extremen Phänomenalismus, der die Beschränkung auf unsere Vorstellungen behauptet, über die hinaus uns nichts gegeben und erreichbar sei, als „subjektiver J." (Idee = Vorstellung). Darnach wäre J. die Behauptung von der alleinigen Wirklichkeit unserer Vorstellungswelt, die sich auch als eine spiritualistische Metaphysik geben kann: Es gibt nur „Geister" (spirits, immaterielle Substanzen) mit ihren Vorstellungen. Der Typus dieser Metaphysik mit allem, was dazu gehört, ist die ¶ Leibniz'sche Monadologie. Eine Gestalt realistischen Substanzdenkens mit objektividealistischem Einschlag haben wir in der stoischen Philosophie (¶ Stoa) und bei ¶ Spinoza. Subjektividealistische Tendenzen finden sich im ¶ Positivismus des 19. Jhd.s, eine Erneuerung des Platonismus in der modernen ¶ „Phänomenologie".

2. b. Der Durchbruch durch den realistischen Untersatz, der nach dem angegebenen Syllogismus bei Plato und Aristoteles zum objektiven J. führt, der Durchbruch durch den realistischen Grundirrtum zum eigentlichen J. hin erfolgt in der kritischen Philosophie ¶ Kants, aber noch nicht in aller Klarheit und Strenge (¶ Kritizismus). Auch hier zeigt sich wieder, daß der J. aus der Krisis des Realismus entsteht.

Kant redet ja weithin die Sprache des Phänomenalismus, und die geläufige Auffassung hat Kant durchweg phänomenalistisch verstanden. Doch stellt er die entscheidende Frage: Was heißt überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, anders ausgedrückt: wie komme ich zu der realistischen Grundvoraussetzung? ist sie notwendig und unvermeidlich, wenn ich schon von ihr aus unvermeidlich zu Folgerungen komme, die widersinnig und unerträglich sind? Daß ich sie nicht als selbstverständlich unterstelle, sondern sie als solche gewahr werde und prüfe, das macht mein Denken zu einem kritischen. Es wird dann nicht gefragt: wie kann ein Subjekt, das einer dinghaften Welt so dinghaft gegenübersteht, von dieser Welt Erkenntnis erwerben? sondern: wie komme ich überhaupt zu dieser Gegenüberstellung, besteht sie zu Recht? Wenn ich so frage, dann zeigt sich der Irrtum in dieser Voraussetzung. Erfahrener Widerstand bekundet vielmehr gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung, den Zusammenhang eines Ganzen, in den ich eingeordnet bin und mich einfügen muß, der mich hält und trägt. Ich spüre den Zusammenhang am Widerstand der Nachbarteile, weil ich selber Teil bin; aber in diesem Widerstande stehe ich in der Ordnung des Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile aus ursprünglicher Einheit, die den Teilen vorausgegeben ist. Das ergibt Kants Begriff der Synthesis ¶a priori, der ursprünglichen Einheit in der Mannigfaltigkeit, und gerade durch den Unterschied und die Mannigfaltigkeit die konkrete (zusammengewachsene) Einheit, die Verbundenheit gegenüber der abstrakten, absoluten Identität, der abgesonderten, losgelöst fürsichbestehenden Selbigkeit, bei der man analytisch von letzten Teilen her denkt und daraus die Wirklichkeit zusammensetzen will. Gegenständliche Beziehung ist Synthesis a priori. Der andere idealistische Grundbegriff Kants ist der der ¶Apperzeption (das Hinzu-Durch-Greifen), womit die Eigenart der Bewußtheit bezeichnet wird. Apperzeption ist Ganzheit am Teile, von der ergriffen und gestaltet zu sein meine Bewußtheit, meine Ichheit ausmacht. Apperzeption ist Stehen in ursprünglicher unbedingter Einheit. ¶Vernunft ist das „Vermögen des Unbedingten". Daß wir so im Unbedingten stehen, in unbedingt-synthetischer Einheit, das unterscheidet uns von dem Dinghaften, dem Bedingten; darin sind wir Person. Person werden wir aus unbedingter Verbindlichkeit, womit man Kants kategorischen Imperativ übersetzen könnte. Von daher begründet sich der Primat der praktischen Vernunft, die Freiheit als Personhaftigkeit. Erkennen ist nicht das Abbilden einer absoluten Realität, was ein Mißverständnis unserer urtümlichen Wirklichkeitserfahrung ist, sondern Zusammenfassung der Wirklichkeit durch gesetzlich notwendige Verknüpfung der Teile zu einem lebendigen Ganzen in unbedingter Personhaftigkeit, d. h. Erkennen ist Apperzeption in Synthesis a priori. Die Beziehungen der Teile untereinander sind die ¶Kategorien, die Ganzheitsbeziehung der Teile zu ursprünglicher Einheit ist die ¶Idee, die Sicht, der Durchblick, die Zuversicht. J. ist darnach das Innesein, das Leben und Denken der Ganzheitsbildung aus ursprünglicher schöpferischer Einheit. Das Subjekt steht nicht mehr dinghaft der Wirklichkeit gegenüber, sondern mitten drin; in ihm wird ein Stück Wirklichkeit zum Unbedingten hin zusammengefaßt. Wahrheit ist solche Personwerdung in unbedingter Verbindlichkeit. Das Erkennen verfolgt exakt, diskursiv, buchstabierend die Ganzheit, deren wir so inne sind, in der Wechselbeziehung der Teile. Wir haben nicht mehr ein ¶Absolutes als Gegenstand des Erkennens, sondern ein ¶Unbedingtes in Personhaftigkeit als Prinzip und Ursprung des Erkennens, aus dem wir leben, nicht eine tote, beharrende Realität, die wir betrachten, sondern eine personhafte Wirklichkeit, die uns ergreift, die lebendig mit uns handelt, der wir nachfolgend und nachdenkend gehorchen. Der Grundbegriff des kritischen J. ist der der ¶Persönlichkeit oder Personhaftigkeit. Er versteht die Wirklichkeit nicht als absolute Realität, d. h. folgerichtig als atomistische Materie, sondern erfaßt sie aus unbedingter Personhaftigkeit und findet sich so in aller Wirklichkeit vor den lebendigen Gott gestellt. Die Personwerdung in unbedingter Verbindlichkeit ist der ¶Glaube, der Vernunftglaube, weil nicht Meinung oder unsicheres Wissen, sondern Vernehmen oder Empfangen unbedingter Personhaftigkeit im ¶Gewissen. Die Metaphysik wird ersetzt durch die Philosophie des Glaubens, welche das Erkennen in das Ganze unseres so begründeten Lebens einordnet und es darin mit unserer Lebendigkeit, mit der ¶Schönheit und der ¶Sittlichkeit zu einem System der Ideen oder ¶Werte verbindet. Diese Grundwissenschaft der Philosophie ist die Logik als kritische Gültigkeitsbegründung der Werte in der gläubigen Personwerdung. Die Logik wird so in Sprengung ihrer intellektualistischen Verkürzung erweitert zum „Vernunftsystem". Der Dingbegriff, der die alte formale Logik beherrschte, wird durch das System der Kategorien und der Ideen oder Werte ersetzt. Das Programm einer neuen universalen Logik entsteht.

Die Wirklichkeit ist nicht absolute Realität, sondern ein Wirkungszusammenhang, ein Ganzes aus ursprünglicher, schöpferischer Einheit, ist Schöpfung. Wir fassen den Schöpfungscharakter der Wirklichkeit überall, wo wir Ganzheit inne werden. Als solch ein Ganzheitsgebilde erschließt sich die dynamisch-organische Struktur aller Wirklichkeit. Das Problem der Veränderung geht neu auf im Problem der ¶Zeit, in der Nicht-Umkehrbarkeit der Zeit, in der Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit, darin ferner, daß überhaupt Neues geschieht. Die Erhaltungsprinzipien der realistischen Mechanik können ja gerade dieses nicht erklären. Darin, daß die Wirkung immer mehr ist und etwas anderes als die Summe der Bedingungen in der Ursächlichkeit, geht auch hier das Problem des Schöpferischen auf. Geschehen wird ¶Geschichte. Man versteht die Eigenart geschichtlich-geistiger Lebensvorgänge und von daher den Zusammenhang der Wirklichkeit überhaupt.

Von hierher bestimmt sich auch der J. als Kulturproblem im Gegensatze zur ¶Aufklärung. Er ist Neubegründung der kulturellen Wertgebiete in der Ganzheit des Lebens, deren wir inne sind im Glauben aus Gottes schöpferischer Wirklichkeit. Die Aufklärung ist die Verabsolutierung dieser Wertgebiete, bei der das Theoretische vorherrscht, zu einer losgelösten Letztgültigkeit. Darin richten sie sich gerade zugrunde, wie das aufklärerische realistische Erkennen der Skepsis preisgegeben ist. Der J. ist Gegenwehr gegen die Kulturkrisis, die aus dieser aufklärerischen Diesseitskultur entsteht, im Ringen um solche Neubegründung. Der Widerstreit von Sollen und Sein, der immer vom J. tief erfaßt worden ist, der Widerstreit von Wertanforderung und Dasein stellt das Grundproblem der ¶Religion mit den Wirklichkeiten des ¶Todes und der ¶Sünde, in denen wir diesen Widerstreit zusammenfassen können. Das Streben nach Ueberwindung des Wertwiderstreites ist das Heilsuchen. Menschen, die in der Wurzel ihrer Existenz

davon wissen und darum ringen, werden für die ¶ Gnaden- ¶ Offenbarung Gottes geöffnet. Der J. ringt, wie Kant schon beim Erkennen und bei der Sittlichkeit begonnen hatte, aus kultureller Not um Neubegründung der Kultur im Glauben aus dem Heilswirken Gottes (¶ Idealismus: II. III).

Vgl. die Literatur zu II. **Brunstäd.**

Idealismus: II. Philosophie des Deutschen Idealismus.

Sie entspringt aus der ganzen geistigen Bewegung unserer klassischen Kulturschöpfung in den beiden Menschenaltern um die Wende des 18. und 19. Jhd.s (¶ Idealismus: III, 2). Als J. steht diese Bewegung auch in der Problematik, die unter ¶ Idealismus: I geschildert wurde, hat sie zwar über den Stand bei Plato-Aristoteles entscheidend hinausgetrieben, aber doch noch nicht ausgeklärt und überwunden.

Das Lebensgefühl, die Weltanschauung unserer großen Dichtung (¶ Klassizismus, ¶ Romantik, ¶ Lessing, ¶ Herder, ¶ Klopstock, ¶ Goethe, ¶ Schiller u. a.) gibt den Antrieb gegen Intellektualismus und Mechanisierung. Ursprüngliche Lebendigkeit, das Geheimnis des Werdens und Wachsens (¶ Geschichte: II, 2; ¶ Geist: I. 3; VI, 2), konkrete ¶ Anschauung, sinnvolles Umfassen und Durchdringen des Wirklichen ist die Losung, eine organisch-dynamische Naturauffassung, Sturm und Drang einer selbstgewissen Subjektivität, die um eigene Berufung ringt, das alles objektiv-idealistisch geartet, von ¶ Leibniz und ¶ Spinoza bestimmt, am klassischen Hellenentum, wie es ¶ Plato und ¶ Aristoteles erfaßt hatten, gebildet.

Philosophisch wird diese Bewegung von Kant begonnen und von Hegel abgeschlossen. Bei ¶ Kant ist der idealistische Grundzug phänomenalistisch verdunkelt und verwickelt, im ersten Losringen noch begriffen. Die „kopernikanische Wendung" Kants ist der Durchbruch durch den realistischen Ansatz der dinghaften Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt (¶ Idealismus: 1, 2b). ¶ Fichte ergreift mit Leidenschaft Kants Lehre von der ¶ Apperzeption, von der Ichheit. Daß der Mensch kein totes Ding sei, sondern sich als verantwortliche, lebendige, tätige Person erfasse, ist ihm die Angelegenheit. So bestimmt er die eine Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses recht, aber er denkt nicht die ganze Gegenüberstellung um. Mit dem ¶ Dinge an sich ist er trotz aller Gewaltsamkeit, die bis zur Streichung ging, nicht fertig geworden. So streift er an bloßen, subjektiven J. und endigt in einer spiritualistischen Metaphysik (¶ Spiritualismus). ¶ Schelling faßt die Objektseite an, die Fichte vernachlässigt hatte. Er will Kant weitertreiben, indem er die fruchtbaren Ansätze zum idealistischen Wirklichkeitsdenken bei ihm verfolgt; er endigt im reinen objektiven J. (¶ Idealismus: I, 2a). Er hat am meisten aus Lebensgefühl und Weltanschauung unserer Dichtung übernommen, auch den eigentümlichen Spinozismus. Die eigentliche kritische Wendung Kants hat er nicht verstanden. Wo es um das Verhältnis von Subjekt und Objekt geht, kommt wieder der Substanz-Begriff herein, die absolute Indifferenz oder das indifferente Absolute. Die absolute Indifferenz ersetzt ihm die Synthesis a priori und die intellektuelle Anschauung das Verhältnis von Idee und Kategorie, von Glauben und Wissen (¶ Identitätsphilosophie). ¶ Hegel greift gerade dieses Prinzip des indifferenten Absoluten und den Intuitionismus an. Indem er das „Absolute" als ¶ „Geist" (: I, 3; VI 2), als Subjekt denken will, wird er zwar nicht frei, von der metaphysischen Mißdeutung, ein realistisch unterstelltes Absolutes mit Prädikaten der Personhaftigkeit auszustatten; im ganzen aber stößt er auf das Entscheidende der kritischen Wendung vor, er denkt das ganze Verhältnis von Subjekt und Objekt um, nachdem Fichte die Subjekt- und Schelling die Objektseite idealistisch verstanden hatte. Gemäß dieser Problematik des Deutschen J. wird es darauf ankommen, von Hegel her die phänomenalistischen Verschalungen der Kantischen Gedanken (¶ Phänomenalismus) aufzulösen und von Kant her die objektiv-idealistische Art Schellings und die objektiv-idealistischen Rückstände Hegels zu sprengen. Hegels Satz, daß die Kantische Erkenntniskritik den eigentlichen Sinn des aristotelischen Wirklichkeitsdenkens wieder erschlösse, ist in der Tat der Wegweiser, den J. aus der Problematik heraus, in der er beim Deutschen J. stecken blieb, zu Ende zu denken.

Die anderen Denker, die man im weiteren Sinne zum deutschen J. rechnen kann, haben gegenüber der Linie von Kant bis Hegel keine grundsätzliche Bedeutung, sie bleiben entweder in der phänomenalistischen Mißdeutung Kants stecken (¶ Maimon, Jak. Sig. Beck, ¶ Fries) oder bilden ähnlich wie Fichte über den subjektiv idealistischen Abweg eine spiritualistische Metaphysik aus (¶ Schopenhauer) oder sind reine objektive Idealisten (K. Chr. Fr. ¶ Krause, ¶ Baader).

Infolge der gekennzeichneten Problematik des J. in sich selber bleibt auch das Verhältnis zum ¶ Offenbarungs-Glauben des Christentums ungeklärt. Es kann so scheinen, als ob hier doch wieder die Offenbarung des Evangeliums durch eine Metaphysik objektiv idealistischer Art gedeckt und ersetzt werden solle, die nach der alten Weise der „Erhebung" des Glaubens zum Wissen in eigentlicher, gesicherter und überzeugender Gestalt wiedergebe, was im Christentum zuerst in die Welt getreten sei. Vielmehr muß umgekehrt der J. unter die Kritik des evg. Gottesglaubens gestellt und dadurch gerade aus seiner eigenen Problematik zur Klarheit und Echtheit seiner selbst gebildet werden, zur Philosophie des Glaubens, welche das μετανοεῖν im Denken und Erkennen ist und die Welt der Geister und Gedanken überwindet. ¶ Schleiermacher, der von seinen christlich-kirchlichen Ansätzen aus hierzu sachlich die Möglichkeit gehabt hätte, ist vielmehr in Schellingisch-Spinozistischer Weise dem objektiven J. mit allem, was für die Glaubenserkenntnis an Verirrung daraus folgt, erlegen. Die theologische Kritik der Gegenwart an Schleiermacher und am J. überhaupt erkennt zum Teil mit Scharfblick die Schwäche des Deutschen J., sieht aber nicht, daß dieser darin gerade nicht J., sondern unüberwundener ¶ Realismus des natürlichen Menschen ist, und täuscht sich, indem sie Realismus mit Wirklichkeitssinn und Wirklichkeitsernst gleichsetzt. Im realistischen Denken sperren wir uns gerade von der Wirklichkeit ab, während der kritisch geklärte J. sich mitten in die Wirklichkeit und ihre Bewegung hineingestellt findet, ins Ringen um existentielle Gottesgewißheit der Kreatur in der Personwerdung des ¶ Gaubens nach aller leibhaften Konkretheit geschichtlicher Lebendigkeit, in der wir Gottes Schickung und Berufung wagend und deutend im Glauben erkennen. — ¶ Idealismus: III.

Außer der Literatur zu den einzelnen genannten Denkern und den Geschichten der Philosophie (insbesondere W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1923[12]) vgl. E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1922/23[2]; — R. Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1922[18]; — H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 1924[4]; — A. Riehl: Philosophischer Kritizismus I, 1908[2]; — P. Natorp: Platos Ideenlehre, 1922[2]; — H. Rickert: Kant als Philosoph der

modernen Kultur, 1924; — Ernst Troeltsch: RE³ VIII, S. 612 ff (Neudruck in T.s Ges. Schriften IV, 1925, S. 532 ff); — W. Lütgert: Die Religion des d. J. und ihr Ende, 1923/26²; — E. Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926; — E. Brunner: Die Mystik und das Wort, (1924) 1928²; — H. Groos: Der d. J. und das Christentum, 1927; — Fr. Brunstäd: Die Idee der Religion, 1922; — Ders.: Reformation und J., 1925. **Brunstäd.**

Idealismus: III. Deutscher Idealismus als religiös-theologisches Gegenwartsproblem.

Der Gegensatz zwischen dem Realismus, der seit der Mitte des 19. Jhd.s das moderne Leben, weithin auch Wissenschaft und Kunst durchwaltete, und der idealistischen Ueberlieferung, die in Philosophie, Bildungswesen, allgemeiner Ideologie noch weit verbreitet war, schuf am Ende des 19. Jhd.s einen innerlich unwahren Zustand; und die Wiederbelebungsversuche des ursprünglichen D.n J. (¶ Eucken) gaben diesem doch nicht die innere Verbindung mit der neuen Lage. Als vollends Weltkrieg und Kriegsfolgen eine allgemeine Krisis herbeiführten, wurde die Bekämpfung des D.n J. zum Losungswort; mochte man mehr die spekulative Philosophie (¶ Idealismus: II) oder die klassische Dichtung (¶ Klassizismus) oder die ¶ Romantik oder die ethische Ideologie des Bürgertums im Auge haben, — an aller Unwahrheit des Lebens, an der religiösen und sittlichen Erschlaffung gab man ihm die wesentliche Schuld. Man hat einen entmächtigten, vereinseitigten oder trivialisierten Spät-J. vor Augen, stilisiert darnach das Bild der ganzen gewaltigen Erscheinung, um die es sich handelt, und betrügt sich so um die notwendige innere Auseinandersetzung. Es ist für die Ueberwindung der gegenwärtigen Kulturkrisis von großer Bedeutung, die damit verbundene terminologische, sachliche und geschichtliche Verwirrung zu klären. Und zwar handelt es sich dabei um eine Frage nicht nur der Philosophie, sondern der gesamten Geisteshaltung, vor allem auch der Theologie; die philosophische Frage wird ihre Klärung erst im Zusammenhang der praktischen Entscheidungen des Geisteslebens finden können.

1. Der philosophische Streit wird dadurch verwirrt, daß statt des „kritischen" heute meist der „objektive" oder „subjektive" J. (¶ Idealismus: I, 2 a) den Begriff bestimmt; ferner dadurch, daß die Neubelebungsversuche des J. auf sehr verschiedenen Linien verlaufen (¶ Neukantianismus, ¶ Neufriesianismus, ¶ Neuhegelianismus, ¶ Neufichteanismus), daß in der ¶ Phänomenologie tatsächlich der mittelalterliche Realismus (¶ Universalienstreit) aufersteht, der doch zum „objektiven J." gehört; daß der ¶ Realismus im Gegensatz zu der naturalistisch-positivistischen Haltung des 19. Jhd.s eine „induktive Metaphysik" erstrebt, die zuweilen der spiritualistisch-idealistischen Metaphysik (¶ Spiritualismus) nahekommt, und daß die ¶ Lebensphilosophie bald realistisches, bald idealistisches Gepräge trägt. Die christliche Theologie hat zunächst kein Interesse an einer Stellungnahme in dem nie aufhörenden, aber heute besonders verwirrten Streit zwischen J. und Realismus. Sie unterstellt im Gegenteil alle diese Theorien der kritischen Frage, ob und inwiefern sie Ausdrucksmittel, Vorbereitungen oder Erfüllungen der religiösen bzw. christlichen Selbstbesinnung des Geistes sind (ein für die Vertiefung der Geschichte der Philosophie heute immer wichtiger werdender Gesichtspunkt) oder dazu werden können. Dabei erweist sich keine von ihnen allen als schlechthin adäquat. Jede enthüllt vorzugsweise bestimmte Linien der Erkenntnis, klärt bestimmte Lebensbeziehungen; keine erfaßt die gesamte Wirklichkeit oder zeigt gar eine letzte Wirklichkeit, die dasselbe meint, dessen die religiöse Gotteserkenntnis durch Offenbarung gewiß wird (¶ Glaube: V). Daher muß die Theologie sie alle ablehnen, sofern sie ein Letztes sein oder geben wollen, aber sie alle verwerten, sofern sie Hilfe für Weltanschauung (¶ Weltbild und Weltanschauung: IV) und ¶ Ethik gewähren. Rein philosophisch betrachtet, ist dies Verfahren eklektisch, sofern es die letzte Einheit nicht in einem philosophischen Prinzip, sondern in der andersartigen Macht der Religion erkennt, und doch ist es das einzige, das dem Anspruch der christlichen Erkenntnis genügt. Im besonderen gilt es heute, das Vorurteil zu bekämpfen, daß die christliche Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes, der „religiöse Realismus", eine realistische Erkenntnistheorie fordere. Eher darf der kritische J. (¶ Idealismus: I, 2 b) den Anspruch erheben, noch immer die besten Dienste zu leisten; er zeigt, wie das theoretische Erkennen zur Selbstverantwortung, d. h. zur Besinnung auf seine Grenzen führt und in den Begriffen des ¶ Unbedingten, des ¶ Geistes (: I. VI), der Freiheit die fruchtbarsten Ansatzpunkte für die Welt- und Lebensanschauung des Glaubens vorbereitet; er leitet überdies wie jedes Gebiet so auch das religiöse dazu an, sich seiner besonderen Struktur (d. h. zugleich damit seines übergreifenden Anspruchs) kritisch bewußt zu werden.

2. Ausschlaggebend für das Schicksal des philosophischen J. dürfte der Streit um den „Deutschen J." werden. Dieser Begriff bezeichnet die Bewegung des deutschen Geisteslebens, die etwa von 1750 (Auftreten ¶ Klopstocks, ¶ Lessings, ¶ Hamanns) bis 1830 (Tod ¶ Goethes, ¶ Schleiermachers, ¶ Hegels) in immer neuen Ansätzen aufsteigt, um dann allmählich abzuklingen. Er ist also eine einmalige geschichtliche Erscheinung, mit den Merkmalen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkstums. Daher kann auch die Gegenwart ihre Stellung zu ihm nur kraft einer heute noch fehlenden historischen Klärung gewinnen. Diese historische Klärung aber wird notwendig verfehlt, wenn man ohne weiteres das vieldeutige Wort ¶ „Idee" zugrunde legt. Es deutet hier nur eben an, daß es sich überall um ein innerstes, daher schöpferisches Berührtwerden durch ein Ueberempirisches handelt, das freilich bald mehr als unbedingter Wille (Sollen), bald mehr als Unendlichkeit (Sein) verstanden wird; immerhin sagt es schon dadurch mehr als der von Nohl u. a. vorgeschlagene Name „deutsche Bewegung". Ebenso wird die historische Klärung des „D.n J." verfehlt, wenn man sein Verständnis allein an ¶ Goethe oder am Neuhumanismus (¶ Antike und Christentum, 4 c) oder an der philosophischen Entwicklungslinie (¶ Idealismus: II) orientiert, oder wenn man das Erzeugnis des 18. Jhd.s unmittelbar an den biblischen und reformatorischen Formungen des Christentums mißt. Solche Betrachtungsweisen verführen dazu, im D.n J., sei es die Vollendung der Renaissance, sei es eine Form ästhetischer Mystik, sei es die Selbstvergöttlichung des Menschengeistes, sei es ein Schwelgen in lebensfremden Konstruktionen zu sehen und so die Funktion des wirklichen D.n J. in der wirklichen Geschichte des Geisteslebens völlig zu verkennen.

2. a. Die historische Klärung fragt vor allem, was den unendlich vielseitigen D.n J. als Einheit verstehen läßt. Einheit nun ist der „D. J." weder durch einen eigentümlichen Gedankenbesitz noch durch eine eigentümliche Methode, sondern durch die Aufgabe, die sich dem deutschen Geistesleben des 18. Jhd.s notwendig stellte, und um die es mit all seinen Kräften, daher auch auf allen Gebieten ringen mußte. Eine un-

geahnte Fülle neuer Erkenntnisse und Werte, ein neues ins Unendliche greifendes und doch rationales Weltbild, neue Ansprüche des Staates, überhaupt des Diesseits waren in den vergangenen Jahrhunderten emporgekommen, und die ¶ Aufklärung wußte die hier keimenden neuen Begriffe der Welt, der Natur, des Menschen nur äußerlich mit der überlieferten religiösen Welt- und Lebensanschauung zu verbinden. Demgegenüber galt es die inneren (religiösen, ethischen, ästhetischen) Kräfte, vor allem ein tieferes Offenbarungsverständnis aufzurufen. Das bedeutete gerade auf religiösem Gebiete wirklich ein Neues. Denn die orthodoxen und pietistischen Formungen des evg. Christentums hatten sich vor den Anforderungen der neuen Kultur zurückgezogen, statt sie in der Vollkraft der dem Glauben gegebenen Verheißung verantwortungsbewußt zu erfüllen. Und Deutschland war vor andern berufen, hier die Führung zu ergreifen. Denn es hatte die Reformation am tiefsten erlebt; und es war durch seine politisch-wirtschaftlich-soziale Lage gedrängt, alle Kräfte auf das Schlachtfeld des Geistes zu werfen. Es galt nicht eine neue Religion, aber eine neue Welt- und Lebensanschauung zu schaffen, und zwar — unter christlichem Gesichtspunkt — als eine neue Auswirkung des evg. Christentums. Nicht Propheten, sondern geniale Dichter und Denker waren die Träger. Nur ist das Verhältnis des evg. Christentums zur Welt- und Lebensanschauung, wenn anders es wirklich deren Form- und Normkraft werden kann, so innig, daß auch Rückwirkungen auf das religiöse Gebiet selbst nicht ausbleiben konnten.

Diese Rückwirkungen bestanden zunächst in der Befreiung von erstarrten Formen und Bindungen, in dem Versuch einer Besinnung auf das Wesen der Religion und des Christentums. Ueberall erkennt man, wie die aus dem schlichten lutherischen Bibelchristentum und dem Pietismus überkommenen Kräfte das überwinden wollen, was man als eng und starr, als unlebendig und allzumenschlich empfand. Der D. J. lebt nicht nur unbewußt von der Reformation, sondern will bewußt die reformatorische Neuorientierung am Wesentlichen des Christentums vollenden. Allein der Vollzug dieser Tendenz war überaus schwer und verwickelt. Er war es schon durch die überlieferte Unklarheit des empirischen Protestantismus über sein eigenes Wesen und durch die in der kirchlichen Entwicklung liegenden Hemmungen. Noch mehr durch den bunten Reichtum des „D.n J." selbst. Denn in ihm gewannen die überkommenen Einflüsse der Antike (¶ Antike und Christentum, 4 c) durch Neuorientierung am Griechentum (Neuhumanismus; ¶ Winckelmann, F. A. ¶ Wolf u. a.; ¶ Gymnasium, 2) gesteigerte Bedeutung, und gewisse Züge der ¶ Mystik (: V) wurden immer mächtiger, sowohl in ihrem allgemeinen Einfluß wie in der besonderen Form etwa J. ¶ Böhmes. Ueberdies verband die Religion sich hier in der Aufrufung der inneren Kräfte von vornherein aufs stärkste mit der ästhetischen Empfindung (Das ¶ Aesthetische, 3). Es gelang dem evg. Glauben nicht, das so entstehende Gewirr von religiösen Motiven ganz mit seiner Kraft und seinem Inhalt zu durchdringen. Die natürliche Religion der Aufklärung wurde zwar unendlich vertieft, aber nicht restlos verchristlicht; das ästhetisch-mystisch-philosophische Unendlichkeitsmotiv empfing weithin ausschlaggebende Bedeutung; das Ringen zwischen der Dynamik des christlichen Gottes-, Offenbarungs- und Glaubensgedankens einerseits, der gefühlsstarken logisch-mystisch-ästhetischen Einheitslehre (¶ Identitätsphilosophie) anderseits, blieb unentschieden. Die Rückwirkung dieses großen Ringens um Welt- und Lebensanschauung bestand also zwar einerseits in einer Neubesinnung auf das Wesen des evg. Christentums, aber zugleich anderseits in neuer Trübung. Bibel und Luther gewannen trotz ihrer starken Bedeutung für den „D.n J." doch nicht den vollen Sieg in ihm. Die heutige Forschung zeigt sowohl den Einfluß des protestantischen Christentums (besonders in der Form des Pietismus) wie den der mystischen und der griechischen Geisteshaltung immer deutlicher auf. Der wirkliche D. J. bietet religiös ein unklares, vielspältiges Bild.

2. b. Erst von der Feststellung der einheitlichen Aufgabe aus läßt der geschichtliche Gang des D.n J. sich verstehen und gliedern. Freilich steht die Forschung hier noch so weit zurück, daß alles einzelne, z. B. auch der Uebergang zum Spätidealismus und dieser selbst noch ganz im Unklaren liegt. — Zweifellos tritt im Frühidealismus das christlich-religiöse Moment am stärksten hervor; zumal ¶ Hamann und ¶ Herders Bückeburger Schriften deuten Möglichkeiten einer reinen Erfüllung der Aufgabe an; der dynamische Gottesgedanke, der Rechtfertigungsglaube der Reformation streckt sich hier nach der Fülle des neuen Weltbilds und der neuen Weltwerte, um eine evg. Welt- und Lebensanschauung zu gestalten. Freilich andersartige Untertöne bleiben auch hier, und in ¶ Lessing scheinen sie, obwohl auch er tiefe Blicke in das Wesen des Christentums tut, von Aufklärung und Spinoza her die Oberhand zu behalten. Dann führen ¶ Goethe und ¶ Kant den Hochidealismus herauf. Jener verstärkt durch das Gewicht seines Werks die Macht der antiken und ästhetischen Motive, dieser durch die Selbstbegrenzung des Denkens und die zentrale Stellung der unbedingten Forderung (¶ Idealismus: I, 2 b) trotz seinem Unverständnis des Rechtfertigungsglaubens die Tiefe der christlichen Verwurzelung. So fehlt die Kraft der inneren Einheit, und auf dem Boden des Hoch-J. entwickeln sich die mannigfaltigsten Spielarten der religiösen Kulturbegründung: bei ¶ Schiller größte Nähe zum reformatorischen Evangelium, ohne daß er es doch wirklich ergreift; bei ¶ Beethoven im Eingehen auf den edelsten klassischen Humanismus ein Durchbruch des christlichen Glaubens an Gottes Allgewalt und Liebe; bei W. v. ¶ Humboldt ein edler Klassizismus, der doch wesentlich in nichtchristlicher Frömmigkeit wurzelt; in der innerlich so reichen ¶ Romantik ein Ausprobieren aller Möglichkeiten, das nur in dem Theologen ¶ Schleiermacher die Neubesinnung am Wesen des Christentums ernsthaft versucht, meist aber diese mit der Neubelebung der Vergangenheit (oft genug des Katholizismus) verwechselt und so die Gegenwartsaufgabe verleugnet; in der spekulativen Philosophie ein Aufgraben der letzten Tiefen, zu denen das Denken kommen kann, aber in getrennten Linien (bei ¶ Fichte die Bedeutung der Freiheit und der lebendigen Tat, bei ¶ Schelling die Lebendigkeit der Natur und die Zweieinigkeit der Welt, bei ¶ Hegel die allumspannende Dynamik des lebendigen Geistes) und mit Absolutierung des eigenen Denkens, daher zuletzt Erstarrung im System und statt der inneren Begründung im lebendigen Glauben vielmehr Paktieren mit Mystik und Dogma. — Nach alledem ist der empirische Gang des „D.n J." keineswegs eine reine Verwirklichung der Aufgabe, die doch sein Wesen bestimmt; auch die Punkte, an denen er das meiste für sie leistet (Herders Bückeburger Schriften, Kant, Schleiermacher) sind es nicht völlig; sie liegen überdies sachlich so weit voneinander, daß sie keine Verbindung gewinnen und nicht in gesammelter Kraft

die Richtung des Ganzen zu bestimmen vermögen. So schließt das Schicksal des „D.n J." eine tiefe Tragik ein (¶ Hölderlin, Fr. ¶ Schlegel, H. v. ¶ Kleist). Daher war das äußere Ende der unvergleichlich glänzenden Bewegung die Auflösung. Nach dem Tode der großen Führer wird es augenscheinlich, daß sie die neu auftauchenden schweren Probleme der Wissenschaft wie der politisch-wirtschaftlich-sozialen Praxis nicht mehr schöpferisch zu erfassen vermochte; wissenschaftlich bedeuten D. Fr. ¶ Strauß, L. ¶ Feuerbach und K. ¶ Marx, praktisch Reaktion und Revolution das Auseinanderbrechen der Mächte, die der „D. J." in lebendiger Einheit verbunden hatte; was im Spätidealismus übrig blieb und vor allem von der klassischen Dichtung und der Philosophie her immer neue Nahrung empfing, war nur auf wenigen Linien (¶ Schelling, Chr. H. ¶ Weiße, J. H. ¶ Fichte; Historiker wie L. v. ¶ Ranke; Auswirkungen Hegels und vor allem der Romantik in Wissenschaft, Kunst und Dichtung) für das Verhältnis zum Christentum bedeutsam, aber auch da gegenüber der Gesamtentwicklung zur Ohnmacht verurteilt; im übrigen zersetzte (¶ Schopenhauer) und trivialisierte der Spät-J. sich oft genug selbst, weil seine Träger seiner Aufgabe nicht mehr gewachsen waren.

2. c. Aus solcher historischer Betrachtung ergibt sich die Bedeutung des D.n J. für die Gegenwart. Er ist Gegenwartsproblem, sofern wir abermals vor derselben ungeheuren weltanschaulich-ethischen Aufgabe des evg. Christentums stehen. Auch die besondere Zuspitzung der Aufgabe ist insofern ähnlich, als die Theologie heute wie damals in Anknüpfung an die Reformation das Wesen des Christentums dafür neu aufzugraben versucht und als anderseits die heute geforderte Ueberwindung des positivistischen Realismus dem damals notwendigen Kampfe wider die Aufklärung verwandt ist. So ist das Ringen des D.n J. lehrreich für uns, sowohl da, wo es gelungen, wie da, wo es mißlungen ist. Es erläutert und konkretisiert in beidem unsere Aufgabe; es beleuchtet den Weg, schärft unsere Werkzeuge. Es wäre Ungehorsam gegen Gott und Verleugnung seiner Gnadengaben, wenn wir ungenützt beiseite lassen wollten, was uns in den Leistungen jener Großen geschenkt ist. Auch der Nachweis, daß in der innersten Begründung des D.n J. außerchristliche Motive mitbestimmend sind, bedeutet keinesfalls eine Entwertung. Im Gegenteil, es wird hier augenscheinlich, um was es sich für das Christentum handelt: nicht um die Deutung eines an sich blinden und toten Stoffes vom Glauben aus, sondern um das Ringen mit einem Stoffe, der selbst schon gleichsam religiös durchtränkt ist; d. h. um die innere Ueberwindung der religiösen Motive, die schon der Charakter des Stoffes mit sich bringt, um die Durchchristlichung der uralten und doch stets neuen „natürlichen Religion", die doch auch etwas von Gottes Offenbarung in der Natur und im Geiste erkennt. Das uralte Problem, vor dem schon Paulus und die Reformation gestanden haben, erlebt hier eine neue Wendung mit neuen Fragen und neuen Gaben Gottes. Es ist für uns sachlich leichter als für den D.n J.; denn die Neubesinnung auf das Wesen des ¶ Christentums (: V A) ist durch die historische Arbeit der letzten Geschlechter und durch die gegenwärtige Krisis unverkennbar nahe gelegt, und wir wissen uns durch die furchtbaren Gegenwartsnöte noch ernster vor den Gott der empirischen Wirklichkeit gestellt als jene Zeit, die das Wirkliche weithin überwiegend ästhetisch und theoretisch betrachtete. Aber das Problem ist zugleich sehr viel schwerer für uns, sofern sowohl die grundsätzliche Verschiedenheit von ¶ Kultur und Christentum, wie auch die durch die Emanzipation, durch die Naturalisierung, Mechanisierung, Brutalisierung, aber ebenso durch die wertstarke Intensivierung der Kultur herbeigeführte scharfe Gespanntheit der gegenwärtigen Lage inzwischen offenbar geworden ist. Schon daraus wird klar, daß eine Erneuerung oder (etwa das Christliche stärker betonende) Modernisierung des D.n J. keine Erfüllung unserer Aufgabe bedeuten würde. Freilich ebenso unzureichend wäre es, die Verbindungen der verschiedenen Gebiete, vor allem des Christentums und der Weltkultur, mit denen der D. J. die Einheit schöpferisch begründen wollte, nur kritisch aufzulösen. Das Steckenbleiben in der ¶ „Diastase" ist mindestens so verhängnisvoll wie das in jener „Synthese"; es bedeutet die Verkennung der weltanschaulichen und ethischen Aufgaben, den Rückfall in biblizistisches, pietistisches oder unwahr abstraktes Christentum. Die positive Auseinandersetzung mit dem D.n J. soll uns vielmehr die Aufgabe, ihre Größe und ihre Schwierigkeit lebendig halten; vor allem die Vertiefung in Herder, Kant und Schleiermacher, aber auch das Ringen mit der klassischen Dichtung und der spekulativen Philosophie muß uns vorbereitend schulen, bis vielleicht einmal der evg. Christenheit neue Dichter und Denker geschenkt werden, die das glänzende Werk des D.n J. wirklich vom christlichen Glauben aus überbieten. Bis dahin bleibt der D. J. lebendig und das dankbare Studium seiner Großen nicht nur historisch, sondern aktuell notwendig. Das Ringen um die Lösung der weltanschaulichen und ethischen Fragen setzt am fruchtbarsten immer wieder bei ihm ein. Insofern ist die Auflösung, die das Ende seiner historischen Entwicklung bezeichnet, zugleich die Möglichkeit einer neuen, tieferen Verwirklichung seines Wesens.

Zum Historischen vgl. außer den bei ¶ Idealismus: II sowie den einzelnen Führern und Stichworten genannten Schriften besonders auch die Arbeiten von ¶ Dilthey. — Ferner H. Nohl: Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme (Logos II, 1912. S. 350 ff); — H. Kindermann: Der Durchbruch der Seele, 1928; — F. Delekat: J. H. Pestalozzi, (1926) 1928²; — G. Fricke: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers, 1927; — E. Hirsch: Die ideal. Philosophie und das Christentum, 1926; — F. Lieb: Baaders Jugendgeschichte, 1926; — K. Leese: Von J. Böhme zu Schelling, 1927; — Ders.: Philosophie u. Theologie im Spätidealismus, 1928; — Zahlreiche Aufsätze in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Rothacker, seit 1923; — Kritische Berichte von R. Paulus in ZThK 1924 und 1927; — Mit starker Entgegensetzung von D.m J. und Christentum: die einschlägigen Schriften von A. ¶ Schlatter, ¶ Dunkmann, ¶ Lütgert, ¶ Gogarten, E. ¶ Brunner, ¶ Elert; — H. Ehrenberg: Disputation, 3 Bücher vom d.n J., 1923; — H. Groos: Der d. J. und das Christentum, 1927; — Tob. Pöhlmann: Die humanistische und die christliche Gemeinde, 1927; — P. Tillich: Ueber gläubigen Realismus (ThBl 1928, H. 5; vgl. 1927, H. 2 u. 7); — Literarhistoriker wie vor allem H. A. Korff: Geist der Goethezeit, 2 Bde., 1923/25; — Ders.: Humanismus und Romantik, 1924. — Mit (mehr oder weniger kritischer) Anknüpfung an den J. die einschlägigen Schriften von ¶ Bornhausen, ¶ Brunstäd, G. ¶ Lasson, K. ¶ Sell; — R. Seeberg: Christentum und J., 1921; — Ders.: Aufklärung, J. und Religion, 1925; — R. Paulus: J. und Christentum, 1919; — G. Wehrung: Reformatorischer Glaube und d. J. (Studien zur systematischen Theologie, Haering dargebracht, 1918); — Joh. Wendland: Reformation und d. J. (ebenda); — K. Leese: Der d. J. und das Christentum, 1927; — H. Stephan: Die religiöse Frage die Schicksalsfrage des d.n J. (ZThK 1926);

— D. Mahnke: Das unsichtbare Königreich des d.n J., 1920; — Weisheit und Tat, Philos. Schriftenfolge, hrsg. von A. Hoffmann, seit 1923; — Beiträge zur Philosophie des d.n J., hrsg. von A. Hoffmann, seit 1918; — Blätter für Deutsche Philosophie, hrsg. von H. Fischer, seit 1927. **Stephan.**

Idealrealismus ist diejenige erkenntnistheoretische Ueberzeugung, welche ¶ Idealismus und ¶ Realismus miteinander zu vereinigen sucht. Nach ihr sind die Dinge zwar nur „ideell", nämlich als Wahrnehmung und Vorstellung, gegeben, sind zugleich aber eine vom erkennenden Geist unabhängige Realität, aus welcher heraus erst die ideale Welt sich gestaltet. Diese hypothetische Zurückführung der Erscheinung auf ein reales Ansich ist nicht zu verwechseln mit der Gleichsetzung von Subjekt und Objekt (vgl. ¶ Schellings ¶ Identitätsphilosophie). Sie wird vertreten von ¶ Schleiermacher, ¶ Lotze, dem ¶ Phänomenalismus und kritischen Realismus. **Bruhn.**

Idee (ἰδέα, εἶδος).

1. Begrifflich. Das Wort J. hat eine sehr verworrene Um- und Verbildung im Laufe von zwei Jahrtausenden erfahren. Gestalt, Urtypus, Vorstellung, Gedanke, Methode, Einheit des geistigen Sinnes sind als Bedeutung der J. aufeinander gefolgt. ¶ Plato (¶ Idealismus: I, 2a) hat mit J. eine metaphysische Tatsache bestimmen wollen, daß die J.n transzendentale wegweisende Richtgedanken sind, die in der Einheit des Geistes vorhanden, dem menschlichen Denken vorschweben und von ihm voluntaristisch (¶ Voluntarismus) erstrebt werden. Die Logik, Ethik und Aesthetik, die Natur- und Geistesgeschichte, Politik und Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft sind Versuche, J.n, d. h. Urbilder der erschauten Geisteseinheit zu gestalten. Dieses Unternehmen, etwas transzendent Gegebenes immanent zu verwirklichen, ist eine Funktion der Religion, der Idealismus daher auf die Religionsphilosophie bezogen. Ebenso ist der Wille zur J. eine der Religion verwandte Bewußtseinsform, insofern die annähernde Verwirklichung der J.n als Strebensziele möglich, notwendig und praktische Aufgabe der menschlichen Vernunft ist. Seit Platon ist der religiös-transzendente und praktisch-ethische Charakter der J.n bekannt; er bleibt der christlichen Religion gedanklich und vorstellungsmäßig unentbehrlich, wenn sich auch der christliche ¶ Glaube in J.n nicht ausdrücken noch ausschöpfen läßt.

P. Natorp: Platos J.nlehre, 1921²; — H. Barth: Die Seele in der Philosophie Platons, 1921; — E. Kühnemann: Schiller, (1905) 1920⁶; — Derf.: Kant, 2 Bde., 1923 f; — Th. Carlyle: Sartor resartus, 1834; — J. Royce: The World and the Individual, 2 Bde., 1901; — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 682 ff.

2. Idee und Geschichte sind insofern aufeinander bezogen, als die ¶ Geschichte sich verwirklichende J. ist. Zwar scheint die Menschengeschichte im einzelnen nur egoistische materielle Bestrebungen zu bergen; aber die Naturgeschichte, jenes fälschlich materialistisch gescholtene Geschehen, ist Verwirklichung kollektiver und universaler J.n in den Grenzen von Raum und Zeit. Zu der Menschheitsidee (¶ Humanitätsideal), die der Geschichtsphilosophie (¶ Geschichte: II) vorschwebt, tritt eine absolute Weltidee, die die Totalität des zeit- und raumlosen Wesensgehalts und den Sinn des Seins erfüllt (¶ Leibniz). Diese ¶ Metaphysik ist zugleich Philosophie der Religion, insofern alle Gedanken der Religion entweder der Geschichte oder der Gotteswirklichkeit, die der absoluten Weltidee identisch ist, angehören. ¶ Ranke erklärt wie ¶ Plato die J. für „göttlichen Ursprungs". Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; — Fr. Meinecke: HZ 77, 1896, S. 262 ff (Erwiderung gegen K. Lamprecht); — L. Ranke in: Histor.-polit. Zeitschrift II, 1833, S. 794. — ¶ Kausalität: II. **Bornhausen.**

Identitätsphilosophie. In der an ¶ Spinoza anknüpfenden Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems der Philosophie hat ¶ Schelling 1801 dieses als „absolutes Identitätssystem" bezeichnet. Er stellt es den vom Standpunkt der Reflexion aus entworfenen, auf Gegensätzen beruhenden und aus ihnen nicht herauskommenden Systemen entgegen: „Es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten." ¶ Realismus (¶ Naturphilosophie) und ¶ Idealismus (Transzendentalphilosophie) sind einseitig, „entgegengesetzte Pole des Philosophierens"; es ist notwendig, sich in beide Ansichten des Systems hineinzuarbeiten: dieses selbst aber steht im „Indifferenzpunkt". Hatte Schelling bis dahin als Anhänger ¶ Fichtes gegolten, so hat er nun ausgesprochen, was ihn von ihm trennt. Ein Sein im ganzen Sinne des Wortes gesteht er nur der absoluten Indifferenz des Ideellen und Reellen zu; alles andere ist nur in ihr. Wenn etwas außer ihr erblickt wird, so geschieht es vermöge einer in der Reflexion begründeten Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die Materie ist nur, sofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört; ebenso der Geist. Die Dinge als endlich betrachten heißt sie nicht betrachten, wie sie an sich sind. Alles was ist, ist an sich betrachtet die absolute Identität, die dem Wesen nach in jedem Teil des Universums dieselbe ist. Die Welt ist nicht emanatistisch (¶ Emanation) zu begreifen; die absolute Identität (das Unendliche) ist nicht aus sich herausgetreten, sondern alles, was ist, ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst. Der Kampf gegen die Emanations-Lehre zieht sich durch Schellings Lebensarbeit. Nicht minder der Kampf gegen ¶ Descartes, den Begründer der wissenschaftlichen Verselbständigung des Ideellen und des Reellen. — Das „System der absoluten Identität", sagt 1802 die Abhandlung „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", ist in seinem Prinzip schon Religion; darum verwirft es „eine Erkenntnis des ¶ Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht". Schelling deutet die christliche Lehre von der „Endlichwerdung des Unendlichen", dem „Menschwerden Gottes" im Sinne der J. „Alle Symbole des Christentums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen." Der Glaube ist „die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt" — dieselbe Unendlichkeit, die der Philosoph spekulativ erkennt. Später ist Schelling, ohne die J. aufzugeben, zur Lehre von Gott als höchster Persönlichkeit fortgeschritten; in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1809/10) sind die Unterschiede des „neueren Identitätssystems" von dem unlebendigen und „gemütlosen" Spinozismus festgestellt. Noch am Ende seines Lebens hat Schelling die Bezeichnung ¶ „Pantheismus" akzeptiert: sie drücke den Gegensatz seiner J. zur Lehre Spinozas aus, in der wohl das Pan, aber nichts von Theismus zu finden sei (S. W. II, 1, 372). Schelling hat das Wort J. selten gebraucht; es lautete ihm zu allgemein. In der Folge hat es oft zur Benennung jener ganzen romantischen Bewegung (¶ Romantik) gedient, die die „Identität von Leib und Geist" (Schleiermacher, 1800) behauptete. Insbesondere wird es auf die Anfänge ¶ Hegels, hin und wieder aber auch auf viel ältere Lehren bezogen, z. B. auf die Parmenideische These der Identität von Denken und Sein.

W. Metzger: Die Epochen der Schellingschen Philosophie, 1911; — R. Kroner: Von Kant bis Hegel II, 1924. **Medicus.**

Ideologen, französische, eine Richtung der französischen Aufklärungsphilosophie, die unter Verwerfung der Metaphysik (vgl. ¶ Positivismus) eine Reform der theoretischen und der praktischen Philosophie auf Grund einer empiristisch-physiologisch begründeten Lehre vom menschlichen Seelenleben, seinen Bewußtseinsinhalten, Vorstellungen und Gedanken (= Ideologie, Ideenlehre) erstrebte. Grundlegend war ¶ Condillacs an John ¶ Locke angelehnter Sensualismus und seine Empfindungspsychologie, die von dem der Bewegung den Namen gebenden philosophierenden Staatsmann Graf Destutt de Tracy (1754—1836) noch relativ konservativ verwertet wird, während der Arzt Cabanis (1757—1808) mit starker Neigung zum ¶ Materialismus über Destutt wie über Condillac weit hinausging. Bei ihm erreichte nicht nur die bisherige materialistisch-mechanische Erklärung des Seelenlebens mit ihrer Umdeutung aller Empfindungen in Bewegungselemente und ihrer Rückführung aller Ideenverbindungen auf mechanische Nervenbewegungen ihren Höhepunkt, sondern er hat zugleich als neuen physiologischen Gesichtspunkt die chemischen Veränderungen der Nerven betont und bei der Erklärung der Seelenzustände verwertet, während ¶ Maine de Biran in bewußtem Gegensatz zu ihm eine Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie vornimmt und sogar eine, wenn auch fragmentarische Metaphysik vorträgt und damit den Rahmen der I.schule überschreitet. Die von ¶ Condorcet, Destutt u. a. vorgetragene Geschichtsphilosophie der Schule ist durch die ihren naturalistischen Grundanschauungen entsprechende Betonung der Bedeutung des Milieus, des Klimas, des Temperaments u. dgl., auch für die Geistesgeschichte, charakterisiert, die die Selbständigkeit und Freiheit geschichtlichen Lebens weithin aufhebt. In ihrer religiösen Haltung sind die I. überwiegend Skeptiker oder Agnostizisten. In der Religionswissenschaft haben sie die französische physiologisch gerichtete und pathologisch interessierte ¶ Religionspsychologie vorbereitet und auch religionshistorische Arbeiten im Sinne der Aufklärung geliefert. Da sie auch den Unterricht sowie die Rechts- und Staatswissenschaft samt der Politik auf einen neuen Grund stellen wollten, kommt ihnen innerhalb der französischen Revolutionsperiode auch pädagogische und politische Bedeutung zu. Unter Napoleon, dessen Haß sie sich durch ihre oppositionelle Haltung zuzogen, kamen sie jedoch, wie die von ihm auch als I. beschimpften Vertreter des Deutschen ¶ Idealismus, immer mehr in den Ruf, unpraktische Doktrinäre und Theoretiker zu sein. Dieser Klang haftet dem Wort I. seitdem an.

Hauptwerke außer denen von ¶ Condillac, ¶ Condorcet, ¶ Maine de Biran: Destutt de Tracy: Les éléments d'Idéologie, 5 Bde., 1801—07, und Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, 1811; — Cabanis: Rapports du Physique et du Moral, 1802, und (posthum) Lettre sur les causes premières, 1824. — Ueber die I. vgl. Fr. Picavet: Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées en France depuis 1789, 1891; — Ch. Chabot: Destutt de Tracy, 1885; — J. Cruet: La philosophie morale et sociale de Destutt de Tr., 1909; — O. Ewald: Die französische Aufklärungsphilosophie, 1924; — G. Misch: Die Entstehung des französischen Positivismus (Archiv für Philosophie, Abt. I, Bd. XIV, N. F. VII, 1901, S. 1 ff. 156 ff); — Otto Scheel: Die moderne Religionspsychologie (ZThK 18, 1908, S. 1 ff, besonders S. 11 ff). — Weiteres bei Ue III, 1924[13], S. 427 ff. 699. **Zscharnack.**

Jean Paul (Friedrich Richter; 1765—1825) vereinigte in sich aufklärerische, idealistische und romantische Züge, war Dichter und Pädagoge zugleich, am stärksten von ¶ Hamann und ¶ Rousseau angeregt. Als Dichter wirkte er trotz seiner oft gespreizten Darstellung durch die Echtheit seines Humors und die Tiefe seiner Empfindung und war besonders glücklich in der Schilderung kleinbürgerlicher Idyllen. Als Pädagoge vertrat er eine idealistische Pädagogik, die weniger einzelne Anregungen gibt, als die erzieherische Gesinnung wecken will, die auf das Ganze der sittlichen Persönlichkeit gerichtet ist und aus Idealität und Individualität einen ganzen Menschen, den „idealen Preismenschen" formen, den „in jedem Kinde umhüllt liegenden Idealmenschen frei machen" will. Die sozialen, biologischen und pathologischen Probleme der modernen Pädagogik lagen J. P. fern, wohl aber finden sich bei ihm feine jugendpsychologische Beobachtungen.

Vf. u. a.: Flegeljahre; Siebenkäs; Die unsichtbare Loge; Levana oder Erziehlehre; — J. P.s Werke, 5 Bde., hrsg. von Karl Freye und Ed. Berend; — Briefe, hrsg. von Ed. Berend, 4 Bde., 1921—26. — Ueber J. P. vgl. Ed. Berend: J. P.s Persönlichkeit, 1913; — W. Münch: J. P., der Verfasser der Levana, 1907; — N. Tonroff: J. P. als Pädagoge, 1906. **Kesseler.**

Jeanne d'Arc, die Jungfrau von Orleans (etwa 1410—31). * in Domremy (in Lothringen), wuchs sie ohne wissenschaftliche Bildung heran und blieb dauernd des Lesens und Schreibens unkundig. Bestimmend für ihre Entwicklung war eine tiefe Frömmigkeit und ein nationales Moment, das Dankgefühl für viele ihrer Heimat vom Hause Valois erwiesene Wohltaten. Ausschlaggebend für ihr Schicksal war der drohende Fall von Orleans, Frühjahr 1429 (¶ Frankreich, 5). Im Februar 1429 am Hof angelangt, sah sie sich zunächst und auch später mit größtem Mißtrauen behandelt. Mit einer kleinen Schar in Orleans eingedrungen, erzwang sie die Aufhebung der Belagerung. Das Geheimnis ihrer Erfolge beruht in ihrer gesunden, reinen Persönlichkeit, nicht in strategischem Wissen: wie sie ihre Landsleute mit sich fortriß, so jagte sie ihren Feinden Furcht und Schrecken ein; unbefangene Zeitgenossen, wie besonders Perceval de Cagny, wissen jedoch von Wundern und übernatürlichen Kräften nichts zu berichten, — das ist erst spätere Legende, um die Heiligsprechung zu ermöglichen. Ihre Leistung besteht darin, daß sie das getan hat, was das Königtum versäumte: sie hat der nationalen Verteidigung einen Mittelpunkt geschaffen, aber sie hat die nationale Bewegung nicht erst hervorgerufen. Ihr Einfluß beruht auf der Zustimmung der Kreise, denen sie entstammt, nicht des Königs und des Hofes. Seinen Höhepunkt erreichte J.s Wirken mit Karls VII Krönung in Reims (Juli 1429); seitdem ist, da ihre eigentliche Aufgabe erfüllt war, ihr Stern im Sinken begriffen, bis sie im Mai 1430 durch Tollkühnheit und Eigenmächtigkeit, nicht durch Verrat, den Burgundern in die Hände fiel. Die Auslieferung an die Engländer besiegelte ihr Schicksal: diese brauchten zur Bloßstellung Karls VII ihren Untergang; möglich war das nur durch den Nachweis der Ketzerei. Im Mai 1431 zum Tode verurteilt, verließ sie im Angesicht des Scheiterhaufens ihre Standhaftigkeit; sie wurde nach langwierigem Prozeß zu ewigem Gefängnis verurteilt. Als sie wenige Tage später ihr Schuldbekenntnis widerrief, war sie als rückfällige Ketzerin rettungslos verloren. Am 30. Mai 1431 wurde sie in Rouen verbrannt. Unter Vorschiebung der Angehörigen J.s wurde mehrere Jahrzehnte

später durch Karl VII der Rehabilitationsprozeß eingeleitet und ihre Unschuld erwiesen. 1909 wurde sie selig, Mai 1920 endlich heilig gesprochen.

Die Prozeßakten, hrsg. von Quicherat, 5 Bde., Paris 1841—49; — Chroniques de Perceval de Cagny, publ. par H. Moranvillé, Paris 1902; — Th. Sickel: HZ IV, 1860, S. 273 ff; — Anatole France: Vie de Jeanne d'Arc, 2 Bde., 1908 (Bd. I, Vorwort S. 1—83 die Literatur ausführlich besprochen); — Ph. H. Dunand: La sainteté de J. d'A. et l'histoire (Etudes publiées par des pères de la compagnie de Jésus 116, 1908, S. 316—335. 639—663); — Studien von H. Prutz in den SAM 1914, 1917, 1920 und 1923. — In der jüngsten französischen Literatur wurde J. von Ch. Péguy, 1910 und J. Delteil, 1925, in der englischen von Andrew Lang, 1908, und Bernhard Shaw, 1923 behandelt.

Hasenclever.

Jeduthun (an vier Stellen Jedithun) ist, abwechselnd mit Ethan, in der ¶ Chronik Name einer der drei Sängerinnungen; den angeblichen Ahnherrn dieser Gilde denkt sich der Chronist als Sängerhaupt in Davids Umgebung (I 25_{1} ff), nach II 35_{15} zugleich als Seher. Da zur Zeit der Chronik die Sänger zu den Leviten gerechnet werden, stattet sie (I 6_{29} ff 15_{17}) auch Ethan-J. mit einem levitischen Stammbaum aus. In den unklaren Ueberschriften der Psalmen 39. 62. 77 ist J. möglicherweise nicht Bezeichnung des Dichters, sondern der musikalischen Vortragsweise.

Bertholet.

Jehovist (Sigle: JE, wohl auch Rje oder Rj) heißt nach heutigem Sprachgebrauch der Redaktor oder Redaktionskreis, der die Werke des ¶ Jahvisten (J) und des ¶ Elohisten (E) zur Einheit zusammengearbeitet hat (¶ Mosesbücher). Er war Judäer, wohl etwa um 650. Gewöhnlich bevorzugt er J, flicht aber, zumal zum Ausgleich widerstreitender Stellen, auch Eigenes ein, das sich durch fortgeschritteneren prophetisch-theologischen Standpunkt kennzeichnet.

C. Heinrich Cornill: Einleitung in das AT. (1891) 1913^{7}, S. 78 ff.

Bertholet.

Jehu (assyrisch Jaua), König von ¶ Israel etwa 842—15, tritt uns in der künstlerisch hervorragenden Erzählung von seinem Aufstieg zur Herrschaft (II Kön 9 f) zuerst als hoher Offizier im Dienst des Königs Joram (früher ¶ Ahabs) entgegen; seine Herkunft bleibt unbekannt. Die Designation und Salbung zum König durch einen Abgesandten des Propheten ¶ Elisa im Feldlager zu Ramoth Gilead und die Huldigung des Heeres treiben ihn zu offenem Aufstand gegen die regierende Dynastie ¶ Omris. Die nun folgenden blutigen Vorgänge, die in Israel zu jedem Dynastiewechsel gehören, hier aber wegen der politischen und höfischen Zusammenhänge auch auf das davidische Königshaus von Juda ausgedehnt sind, werden lediglich als J.s persönliches Werk dargestellt: Tötung des Königs Joram vor Jesreel, des Königs Ahasja von Juda bei Jibleam, der Königinmutter ¶ Isebel und des Hofstaates in Jesreel, der 70 israelitischen Prinzen in Samaria (auf J.s Aufforderung durch den dortigen Adel), der 42 judäischen Prinzen auf dem Weg dahin, der Propheten und Verehrer des ¶ Baal von Tyrus bei der Zerstörung von dessen Hofheiligtum in Samaria. Natürlich hätte J. nicht so vorgehen können, ohne der Zustimmung weiter, besonders der echt israelitischen Kreise im Reich, die schon längst die kanaanäisch eingestellte Politik der Dynastie Omris mißbilligten, im voraus sicher zu sein (prophetische Initiative schon ¶ Elias (: 1) I Kön 19_{16}; Beziehung zu den ¶ Rechabiten: II Kön 10_{15} f); seine persönlichen Motive mögen profan gewesen sein. Wieweit er die inneren Verhältnisse des Reiches änderte, steht dahin. Nach außen vollzog er jedenfalls den Bruch mit der Phönikerfreundschaft der beseitigten Dynastie. Die Kämpfe mit dem noch im Aufstieg begriffenen ¶ Aramäer-Reich von Damaskus gingen weiter und führten unter J. und seinen Nachfolgern zu schweren Gebietsverlusten und tiefer Demütigung Israels (10 $_{32}$ f 13_{7}; Wendung erst unter ¶ Jerobeam II). An ¶ Assyrien (: 3) mußte J. sogleich einen Tribut zahlen, dessen Ueberbringung auf dem sogenannten Schwarzen Obelisken Salmanassars III dargestellt ist.

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — RE^{3} VIII, S. 638 ff; — H. Gunkel: Deutsche Rundschau XL, 1913, S. 289 ff = Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I, 1922, S. 67 ff; — R. Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel, 1925, S. 220 ff; — Zum Tribut an Assur: AOTB I^{2}, S. 343; II, Abb. 121 ff.

Alt.

Jehuda ben Samuel Ha-Levi (arabisch: Abu-l-Hasan al-lavi), * etwa 1085 in Toledo, nach 1141 †; als jüdischer Dichter und Philosoph von hervorragender Bedeutung. Nach Studien- und Wanderjahren im südlichen Spanien lebte er als Arzt in Toledo und vielleicht später in Cordova. Um 1140 entschloß er sich, nach Palästina auszuwandern. Eine Zeitlang von begeisterten Verehrern in Aegypten festgehalten, strebte er auch von dort seinem eigentlichen Ziele zu, doch wissen wir nicht, ob er den heißersehnten Boden des heiligen Landes betreten hat. — Seine Dichtung ist nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, hat hier aber ihre größte Stärke und stellt wohl den Höhepunkt der religiösen Poesie der Juden im Mittelalter dar. Er beherrscht die hebräische Sprache mit einer Meisterschaft, die es vergessen läßt, daß sie keine lebende Sprache mehr war. Die Kunstformen der arabischen Dichtung, welche die jüdisch-spanischen Dichter auf die hebräische Sprache übertragen, hemmen bei ihm nirgends den natürlichen Fluß der Sprache, und selbst ihre künstlichsten Formen erfüllt er mit dichterischem Leben und beseelt sie mit ursprünglichem Empfinden. Er kennt die Sehnsucht der Seele nach Gott und ihre Seligkeit, wenn sie ihn gefunden hat, und in den Seeliedern, die er unter dem Eindruck seiner Seereise nach Aegypten geschrieben hat, spricht sich eine ganz persönliche, individuelle Religiosität aus. Doch am meisten ist er er selbst, wenn seine Dichtung Israel und Zion zum Gegenstande hat. Den Stolz auf die Erwählung Israels, den Schmerz über seine Leiden und die Sehnsucht nach seiner Erlösung hat kein anderer jüdischer Dichter so rührend und innig ausgedrückt. Mit Recht ist darum sein Zionslied die berühmteste unter seinen Dichtungen geworden. Dieselbe Empfindung durchdringt auch sein arabisch geschriebenes religionsphilosophisches Werk „Al-Chazari" (gewöhnlich Kusari genannt). Er sucht in ihm die Religion von der Bevormundung durch die Philosophie zu befreien. Die Kritik, die er zu diesem Zwecke an der zeitgenössischen Philosophie übt, steht stark unter dem Einfluß des arabischen Theologen ¶ Gazali. In der Auffassung der Religion selbst dagegen geht er seinen eigenen Weg. Religion ist nicht, wie die Philosophen meinen, ein bloßes Wissen von Gott, sondern eine Gemeinschaft mit Gott, die eine dem Verstande überlegene besondere Fähigkeit voraussetzt und nicht vom Menschen, sondern nur von Gott herbeigeführt werden kann. Israels Erwählung besteht darin, daß ihm diese Fähigkeit verliehen ist, und das ihm offenbarte Gottesgesetz will sie, insbesondere durch seine Kult- und Zeremonialvorschriften, so zur Entfaltung bringen, daß sie zur Aufnahme des göttlichen Einflusses imstande ist. — ¶ Jüdische Philosophie, 3 c.

Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Dichtungen ist der von H. Brody herausgegebene (noch nicht abgeschlossene) „Diwân des Abu-l-Hasan Jehuda ha Levi". — Von Uebersetzungen neben den älteren Werken von M. Sachs, A. Geiger, G. Karpeles, S. Heller folgende: Emil Bernhard: Jehuda Halevi, ein Diwan, 1920; — Franz Rosenzweig: Jehuda Halevi, 92 Hymnen und Gedichte, 1926²; — Den Al-Chazari hat H. Hirschfeld ediert (1887) und übersetzt (1885). Die oft gedruckte hebräische Uebersetzung ist von D. Cassel mit deutscher Uebertragung und Kommentar herausgegeben. **Guttmann.**

Jelke, Robert, evg. Theologe, * 31. März 1882 zu Frohse am Harz, nach einem Studium in Halle, Tübingen, Halle und Tätigkeit im anhaltischen Kirchendienst von 1910—19 Pfarrer in Saxdorf, 1918 zugleich Privatdozent in Halle, 1919 ord. Professor der systematischen Theologie in Rostock, seit 1920 in Heidelberg. J. ist Vertreter einer durch den Biblizismus, auch durch Einflüsse von ¶ Ihmels modifizierten und philosophisch unterbauten Erfahrungstheologie.

Vf. u. a.: Unter welchen Bedingungen können wir von religiöser Erfahrung sprechen? 1913; Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916; Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, 1917; Das Grundproblem der theologischen Ethik, 1919; Die Wunder Jesu, 1922; Das Leben nach dem Tode, 1924; Religionsphilosophie, 1927.

Schmidt-Japing.

Jellinghaus, Theodor (1841—1913), evg. Theologe, * in Schlüsselburg (Westfalen), ging 1866 als Missionar der ¶ Goßnerschen Missionsgesellschaft nach Indien und wurde 1873 Pastor in der Mark. 1874 in Oxford für R. P. ¶ Smith gewonnen, wurde er der „Dogmatiker der ¶ Heiligungsbewegung" durch seine Schriften und seine Bibelschule in Gütergotz (1885), später in Berlin, der er, 1894 wegen Nervenleidens pensioniert, sich nun ausschließlich widmete. 1902 waren etwa 300 Schüler und 80 Schülerinnen hindurchgegangen, um — der Absicht nach neben ihrem Berufe — in den Gemeinschaften Bibelstunden zu leiten. Ein völliger Nervenzusammenbruch 1903 ließ ihn wähnen, die damaligen Krisen der ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 1 c) verschuldet zu haben. 1911 zog er seine Bücher zurück und kehrte in einem Widerruf ganz zum Pietismus zurück.

Vf. u. a.: Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, (1880) 1903⁵; Sieg und Leben in der Glaubenshingabe an den im Worte gegenwärtigen, völligen Erlöser, 1900³; Erklärung über meine Lehrirrungen, o. J.; Mitteilungen aus der Bibelschule (seit 1899). **Fleisch.**

Jena, Universität.

1. Wenn heute J.s Weltruf vornehmlich in den industriellen Werken C. Zeiß und O. Schott begründet ist, durch mehr als 3½ Jahrhunderte verdankte J. ausschließlich der Universität seinen Ruhm. Nachdem schon 1527 und 1535 die Universität ¶ Wittenberg in Pestzeiten Zuflucht in J. gefunden hatte, war es wiederum J., wo auf Betreiben des Kurfürsten Johann Friedrich, nachdem er zugleich mit der Kurwürde und dem Kurfürstentum seine Hohe Schule an ¶ Moritz von Sachsen verloren hatte, ein Plan verwirklicht werden sollte, den ¶ Melanchthon in der ersten Aufregung nach der Schlacht bei Mühlberg gefaßt, aber aufgegeben hatte. Am 19. März 1548 wurde im früheren Paulinerkloster das Gymnasium academicum als Paedagogium provinciale eröffnet, zunächst nur mit zwei Fakultäten und zwei Professoren, dem Theologen Viktorinus ¶ Strigel und dem „Poeten" Johannes ¶ Stigel. Schon in den nächsten Jahren mehrte sich die Zahl der Lehrer; auch Vertreter der juristischen und der medizinischen Fakultät wurden berufen. Vor allem aber ergänzte sich die theologische Fakultät, und zwar im Gegensatz gegen die melanchthonianische Richtung durch Aufnahme von Gelehrten streng lutherischen Geistes, unter denen neben Erhard ¶ Schnepf und dem nur kurz verweilenden Justus ¶ Jonas der wissenschaftlich und organisatorisch hochbedeutende, äußerst streitbare Matthias ¶ Flacius (1557 berufen) hervorragte. So konnte denn J. am 2. Februar 1558 als protestantische Volluniversität eingeweiht werden, nachdem es von Kaiser Ferdinand I die Bestätigung als studium generale erhalten hatte. — Als dann im theologischen Kampfe der melanchthonianisch gesinnte Strigel auf der Leuchtenburg gefangen gesetzt und nach dem Tode Schnepfs drei Gesinnungsgenossen des Flacius, Simon ¶ Musäus, Matthäus ¶ Judex und Johann ¶ Wigand berufen worden waren, schien das überstrenge Luthertum an der Universität J. und durch dieselbe auch im Lande gesichert. Aber durch ihre überspannten Forderungen — Ausschluß nicht lutherisch Gesinnter vom Abendmahl, Oberaufsicht über die thüringische Kirche — kam die Fakultät in Streit mit dem Herzog selbst, der 1561 ein von ihm ganz abhängiges Weimarer Konsistorium errichtete und die dem entschieden widersprechenden lutherischen Theologen absetzte. Doch Ruhe zog damit in J. nicht ein. Wohl fand unter Herzog Johann Wilhelm das Luthertum wieder Vertreter in der Fakultät — Cölestin, ¶ Kirchner, Tilemann ¶ Heßhus; auch Wigand kehrte zurück; aber von neuem mußten diese, nachdem durch den albertinischen Kurfürsten August, der die Regentschaft übernommen hatte, der Philippismus zum Siege gekommen war, 1573 weichen. Erst als die Lehrnormen, die schließlich in der ¶ Konkordienformel und im ¶ Konkordienbuch ihren Niederschlag fanden, auch in Thüringen bzw. in J. zur Anerkennung kamen, war einer friedlichen Entwicklung der Boden bereitet. In der Fakultät wurde Georg Mylius führend.

In der ersten Hälfte des 17. Jhd.s, gerade auch während des Dreißigjährigen Krieges, der mehrfach, am schlimmsten 1637, die Stadt heimsuchte, erfreute sich die Universität J., vor allem durch die hohe Blüte ihrer theologischen Fakultät, höchsten Ansehens; 1626 betrug die Zahl der Studenten 7—800. Die lutherische Orthodoxie fand neben Johann Major und Johann Himmel in Johann ¶ Gerhard ihren bedeutendsten Vertreter, der mit Recht um seiner glaubensinnigen Persönlichkeit willen noch lange als protestantischer Kirchenvater verehrt wurde. Ihm zur Seite stand, durch seine philologischen Arbeiten am Text der Hl. Schrift berühmt, Salomon ¶ Glassius. Nicht bloß, daß theologische Werke von umfassender Gelehrsamkeit und eindringendem Scharfsinn Zeugnis ablegten; nicht bloß, daß theologische Probleme verschiedenster Art in Programmen und Abhandlungen erörtert und auf Anfragen von auswärts eingehend besprochen und entschieden wurden; auch in den Dingen der Welt stand der theologischen Fakultät eine führende Stellung zu. In einer großen Zahl zum Teil ganz ausführlicher Gutachten äußerte sie sich über eine Fülle von Fragen, die ihr vorgelegt wurden, Fragen der Politik, des Staats- und bürgerlichen Rechts; das ganze Gebiet der Ehesachen unterstand ihr damals als höchster Instanz und erforderte oft langwierige und schwierige Auseinandersetzungen. Und über den Kreis ihrer Facharbeiten hinaus stellten sich die J.er Theologen in den Dienst der evg. Christenheit ihres Landes durch ihre Mitarbeit an dem großen Bibelwerk des Herzogs ¶ Ernst des Frommen. — Aus dem Jahre 1630 wird die Einrichtung eines Colle-

gium philadelphicum in J. berichtet, wobei insbesondere auch häuslicher Erbauung und stärkerer Bibellektüre das Wort geredet wird. Wieweit diese Gründung als Vorstufe der ¶ Spener'schen Collegia pietatis in Betracht kommt, ist noch zu untersuchen.

Mußte in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege wissenschaftliche Betätigung und wirtschaftliche Entwicklung allgemein darniederliegen, so war auch J., obwohl es 1672—90 ein eigenes Herzogtum bildete und die Residenzstadt zweier Herzöge war, davon nicht ausgenommen; die Rohheit des J.er Studentenlebens in jener Zeit ist berüchtigt.

In der theologischen Fakultät spielte Johann ¶ Musäus eine gewisse Rolle, insofern er „dem Synkretismus eines Gg. ¶ Calixt abhold, ob auch die starre, lutherische Orthodoxie erweichend, den Uebergriffen der Wittenberger Theologen, insbesondere ¶ Calovs, Widerstand entgegensetzte."

2. Erst das 18. Jhd. zeigt einen neuen Aufschwung. Der Pietismus gewann, nicht ohne daß die Orthodoxie ihn hier und da heftig bekämpfte, wie vereinzelt in Thüringen, so auch in J. Boden, wenn er auch niemals zur vollen Entfaltung kam. Unter den Theologen sind es Männer wie Michael Förtsch und Franz ¶ Buddeus, die, nachdem sich schon der Historiker ¶ Sagittarius 1691 für ihn eingesetzt hatte, ihm nahestanden, seine „Ausschreitungen" aber scharf kritisierten. ¶ Zinzendorf weilte mehrfach in J., und die Herrnhuter Brüderschaft, die sich in Neudietendorf und Ebersdorf festsetzte, gewann daselbst Anhänger, zumal da auch der junge Christian Renatus von Zinzendorf dort studierte. Auf die „Brüder" geht die Errichtung der ersten Armenschule = Volksschule zurück. Johann Georg ¶ Walch, durch fast zwei Menschenalter Nachfolger des Buddeus, ausgezeichnet durch vielseitige Bildung, unermüdliche Lehrtätigkeit und emsiges wissenschaftliches Arbeiten, neigte anfänglich auch dem Pietismus zu, wurde aber durch Zinzendorfs Art abgestoßen.

Der Ausgang des 18. Jhd.s brachte Stadt und Universität J. wie auch ihre theologische Fakultät zu schöner Blüte. Waren es dort Goethe und Schiller, die sich in J. so besonders wohl fühlten und einen großen Kreis trefflichster Menschen, die beiden Humboldts, Voß, Knebel, die beiden Schlegel, Tieck, Novalis, Brentano um sich sammelten — neben Goethes bekannten Aussprüchen vom „lieben, närrischen Nest", „dem allerliebsten Ort", wo er „immer ein glücklicher Mensch" war, weil er „keinem Raum auf dieser Erde so viel produktive Momente verdanke", sei Schillers Wort (bei Ablehnung der wiederholten Berufung nach Tübingen, 1792) erwähnt: „Alle Gedanken, J. zu verlassen, sind nun auf immer verbannt. Kein Ort in Deutschland würde mir das sein, was J. und seine Nachbarschaft mir ist, denn ich bin überzeugt, daß man nirgends eine so wahre und vernünftige Freiheit genießt und in einem so kleinen Umfange so viel vorzügliche Menschen findet" —, waren es an der Universität Juristen wie Thibaut und Feuerbach, Mediziner wie Hufeland und Stork, Philosophen und Philologen wie Fichte, Schelling, Hegel, Schütz, Reinhold, die zum Ruhm ihrer Wissenschaft beitrugen, so hat sich auch die theologische Fakultät dem neuen Geist, der sich von der Aufklärung her auswirkte, nicht verschließen können. Die historisch-kritische Wissenschaft, die der Stolz der J.er theologischen Fakultät im 19. Jhd. gewesen ist, nahm damals ihren Anfang. Zu ihr gehört neben Chr. W. Franz ¶ Walch und ¶ Doederlein — Joh. Gottfried ¶ Eichhorn, der in J. seine ersten wertvollen at.lichen Werke schuf, gehörte als Orientalist zur philosophischen Fakultät — besonders J. J. ¶ Griesbach, als Persönlichkeit allen den großen Geistern, die damals in J. verweilten, freundschaftlich verbunden. Des Rationalisten H. E. G. ¶ Paulus Hauptwirksamkeit fällt zwar der Universität Heidelberg zu; die Jahre aber in J., vier in der philosophischen und zehn in der theologischen Fakultät (1789—1803), sind für seine wissenschaftliche Einstellung von größter Bedeutung gewesen. Als man gegen die Vertretung der Kantischen Philosophie, die man im Zusammenhang mit der Anschauung des H. E. G. Paulus des Vulgärrationalismus, der Verführung zu Pantheismus und Atheismus verdächtigte, in J. bei der Regierung Einspruch erhob, wurde die Klage durch ¶ Herders Eingreifen abgewiesen.

3. Auch die letzten hundert Jahre zeugen von dem überaus regen wissenschaftlichen Leben, das in J. herrschte. Die Katastrophe von 1806 hatte zwar bitterste Not über die Stadt gebracht, auch in den folgenden Jahren lastete die französische Besatzung unsäglich schwer auf ihr. Um so lebhafteren Anteil nahm J. an der Befreiung des Vaterlandes, in deren Dienst sich auch die Studentenschaft freudig stellte. Am 12. Juni 1815 wurde in J. die deutsche Burschenschaft begründet. Die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen fanden, gefördert durch Fürsten und Regierungen, die sich das Erbe Karl Augusts und Goethes angelegen sein ließen, seitdem sorgsamste Pflege. Eine Reihe weit über J. hinaus berühmter Gelehrter hat daselbst gewirkt; von ihnen mögen nur der Historiker Joh. Gustav Droysen, der Anatom Karl Gegenbaur, der Philosoph Kuno ¶ Fischer, Ernst ¶ Abbe, durch den die enge Verbindung zwischen der Wissenschaft und der Industrie hergestellt wurde, die J.s Ruhmestitel ist, Ernst ¶ Häckel, Rudolf ¶ Eucken, Berthold Delbrück genannt sein. Eine besondere Förderung wurde in J. der pädagogischen Wissenschaft zu teil, für deren Ausgestaltung in Theorie und Praxis, durch Errichtung des pädagogischen Seminars und Gründung von Erziehungsanstalten Männer wie Volkmar Stoy und Wilhelm ¶ Rein wirkten. Auch die theologische Fakultät, die sich von den kirchlichen Reaktionsbestrebungen, wie sie sich vielfach in Deutschland durchsetzten, frei zu erhalten wußte, erfreute sich in den verschiedenen Epochen tüchtiger, zum Teil allgemein anerkannter Vertreter, die ihr den Stempel „liberaler" Gesinnung und einer Stätte unbeirrbarer Wahrheitsforschung aufdrückten. Auf die Generation, in der Joh. Phil. ¶ Gabler, Heinr. Aug. ¶ Schott, ¶ Baumgarten-Crusius genannt zu werden verdienen, folgte jene Blütezeit jenaischer Theologie, die mit dem Namen K. ¶ Hases verbunden ist. Hase, der über 50 Jahre an der Alma mater Jenensis lehrte, in dem sich der Geist des klassischen Idealismus mit dem der Romantik innig verband, war durch seine außergewöhnliche literarische Wirksamkeit, durch seine unermüdliche Arbeitskraft, durch seine hervorragende künstlerische Darstellungsgabe ein Lehrer, der zwar nicht eine theologische Schule bildete, der aber Ungezählte durch seine Vorlesungen und Schriften anzog und die Freude an kirchengeschichtlichen Studien in immer weitere Kreise trug. Hase zur Seite traten Willibald ¶ Grimm, Karl ¶ Schwarz, der Vertreter der Praktischen Theologie, zugleich Oberpfarrer der Stadt, L. J. ¶ Rückert, Dogmatiker und nt.licher Exeget. Als Nachfolger des letzteren entfaltete Richard Adalbert ¶ Lipsius eine gesegnete Wirksamkeit. Gleichzeitig mit ihm wirkten in der theologischen Fakultät Adolf ¶ Hilgenfeld, vornehmlich dem Studium des NT.s und der nt.lichen Apokryphen zugewandt, als

Alttestamentler Karl ¶ Siegfried und als Praktischer Theologe Karl Rudolf ¶ Seyerlen, Nachfolger Otto ¶ Pfleiderers, der 1870—75 Oberpfarrer und ord. Professor in J. gewesen war. An Hases Stelle trat 1883 Friedr. ¶ Nippold; als Nachfolger von Lipsius wurde 1893 H. H. ¶ Wendt berufen. Nur kürzere Zeit sind, zur Vertretung des erkrankten Seyerlen, in J. tätig gewesen Otto ¶ Baumgarten (1890—94) und Paul ¶ Drews (1894—1901). — In der gegenwärtigen theologischen Fakultät zu J. ist die Einheitlichkeit, die sie als Hort des „Liberalismus" auszeichnete, aufgegeben worden. Sie wird nicht mehr durch das wissenschaftliche Streben historisch-kritischer Richtung, nicht mehr durch die freiheitliche Stellung gegenüber dem Bekenntnis zusammengeschlossen; gemeinsam ist ihr nur noch der Boden der lutherischen Reformation und die Verpflichtung gegenüber der Landeskirche. Zur Zeit haben inne den Lehrstuhl für das AT ¶ Staerk (als Nachfolger von Bruno ¶ Baentsch, seit 1909), für das NT K. L. ¶ Schmidt (als Nachfolger des 1904 nach J. berufenen H. ¶ Weinel, seit 1925), für Kirchengeschichte ¶ Heussi (als Nachfolger von ¶ Lietzmann, seit 1924), für Systematik ¶ Weinel (als Nachfolger von H. H. ¶ Wendt, seit 1925), für Praktische Theologie ¶ Macholz (als Nachfolger von ¶ Thümmel, seit 1927). Daneben sind in der theologischen Fakultät noch tätig als ao. Professoren für praktische Theologie ¶ Glaue, als Privatdozenten für systematische Theologie ¶ Gogarten und Hans Michael ¶ Müller, als Privatdozent für NT Pfarrer Schlier. — Die Zahl der Theologiestudierenden betrug im WS. 1927/28: 73 (darunter 2 Frauen), SS. 1928: 117 (5).

Karl Eduard Schwarz: Das erste Jahrzehnt der Universität J., 1858; — Gustav Frank: Die J.ische Theologie in geschichtlicher Entwicklung, 1858; — F. Günther: Lebensskizzen der Professoren der Universität J. seit 1558 bis 1858, 1858; — Ernst Böhme: Dreihundertfünfzig Jahre J.ische Theologie, 1898; — H. Lietzmann: Die Reformation und ihre Wirkungen in der Theologischen Fakultät der Universität J. (in: „Reformation und ihre Wirkungen in Ernestinischen Landen", 1917, Bd. I, S. 151 ff); — H. Weinel: Die theologische Fakultät in J., 1928; — G. Paul: J. im Wandel der Jahrhunderte, 1925. — Weiteres bei Erman-Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 490 ff; — RGG[1] III, S. 290 f. **Glaue.**

Jensen, 1. Christian (1839—1900), evg. Theologe, * in Fahretoft (Nordfriesland), 1867 Pastor in Uelvesbüll (Eiderstedt), seit 1873 Hauptpastor in Breklum (bei Bredstedt), gab seit 1870 das „Sonntagsblatt fürs Haus" heraus, gründete 1876 die Schleswig-Holsteinische Missionsgesellschaft zu Breklum, deren erste Missionare 1881 nach Vorderindien ausgesandt wurden (¶ Indien: III A, 3), 1879 die Breklumer Brüderanstalt, ursprünglich zur Ausbildung von Laienpredigern, seit 1883 zur Ausbildung amerikanischer Prediger bestimmt, 1882 ein christliches Gymnasium (Martineum), das 1893 wieder einging.

Predigtwerke: Neue Hauspostille, 1888; Tägliche Andachten, 1894; Um die Wende des Jahrhunderts, 1900. **Fengler.**

2. Gustav Margert (1845—1922), norwegischer Theologe, seit 1881 Hauptlehrer am Praktisch-Theologischen Seminar in Oslo, 1888—95 Pastor an der Dreifaltigkeitskirche daselbst, dann wieder Hauptlehrer, 1902—11 Stiftspropst in Oslo. Im ganzen orthodox, hat J. durch seine tief-innerliche, vom Grundtvigianismus (¶ Grundtvig) und moderner Theologie (Fr. ¶ Petersen) mild angehauchte und etwas mystisch gerichtete Frömmigkeit die norwegische Orthodoxie zu erweichen geholfen und die heranwachsende Pfarrgeneration Norwegens aufs tiefste beeinflußt. Seine praktisch-theologische Einsicht und konservativ vermittelnde Haltung machte ihn auch in steigendem Maße zum Berater der Kirchenregierung, und besonders in allerlei liturgischen Reformfragen, die seine Zeit erfüllten (Agendenreform 1889; Altarbuch 1920, Gesangbuch 1926), galt er als die selbstgeschriebene Autorität. — ¶ Norwegen.

Vf. u. a.: Udkast til en forandret Höimesseliturgi, 1883 (mit W. K. Hesselberg zusammen); Gudstjeneste og Menighedsliv 1887; Indledning i Prestetjenesten, (1888) 1916[4], auch deutsch; Praedikener, 1898; Tanker og opgaver, (1902) 1908[4]; Fra Menighedsforsamlingen, 1905 (Predigten); Forslag til en revideret salmebok, 1915; Traek av et livssyn, (1917) 1918[3]. — Mehrjähriger Mitredakteur von „Luth. Kirketidende" usw. — Ueber G. J. vgl. Norvegia Sacra 1923, S. 242 ff. **Brandrud.**

3. Peter, Assyriologe, * 1861 zu Bordeaux, 1888 Privatdozent in Straßburg, 1892 ao. Professor in Marburg, seit 1895 ord. Professor für semitische Sprachen daselbst. J. ist einer der scharfsinnigsten Gelehrten auf dem Gebiet der semitischen und assyriologischen Philologie; seine dem ¶ Panbabylonismus nahestehende Hypothese jedoch, die möglichst alle mythischen Motive der gesamten Weltliteratur aus dem ¶ Gilgamesch-Epos (¶ Babylonien: II, 10 b γ) ableiten will — nicht nur die Gestalten des AT.s, selbst Jesus und Paulus sieht er als „Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch" —, konnte der Kritik nicht standhalten.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen u. a.: Die Kosmologie der Babylonier, 1890; Die Hittiter und Armenier, 1898; Die Mythen und Epen der Babylonier (KB VI, 1), 1900; Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I: Die Ursprünge der at.lichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der nt.lichen Jesussage, 1906; Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo, 1908; Moses, Jesus, Paulus, (1909) 1910[3]; Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?, 1910; Gilgamesch-Epos, Jüdäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee, 1924; Zur Entzifferung der „hittitischen" Hieroglypheninschriften, 1925. — Zur Kritik von J.s Gilgamesch-Hypothese vgl. H. Greßmann: RGG[1] III, Sp. 292 ff (woselbst weitere Literatur zur Kontroverse). **Rühle.**

Jentsch, Karl (1833—1917), * in Landeshut, zuerst Protestant, trat J. 1846 zur römisch-kath. Kirche über und wurde Priester. 1870 erließ er in der „Schlesischen Zeitung" eine Erklärung gegen die ¶ Infallibilität, trat trotz Widerrufs doch wieder gegen die Unfehlbarkeitslehre auf, wurde 1875 exkommuniziert und wirkte fortan als altkatholischer Pfarrer in Offenburg und Neiße, seit 1882 als freier Schriftsteller, zeitweise Redakteur, ständiger Mitarbeiter führender Zeitschriften, als „der Alte von Neiße" weitgeachtet. Die Behauptung, daß er vor dem Tode nach Rom zurückgefunden habe, wird bestritten. Als volkswirtschaftlicher Publizist ist J. u. a. Vertreter der bäuerliche Kleinsiedelungen bezweckenden Bodenreform, des Genossenschaftswesens und der Koalitionsfreiheit der Industriearbeiter. Er vertrat auch die Hoffnung auf einen Staatenbund (Völkerbund) und ersehnte eine Staatsgemeinschaft aller deutschen Stämme. Seine religiösen Schriften sind wohl zu einseitig verstandesmäßig und im Relativismus seiner Zeit befangen. Wie andere schlesische religiöse Denker (¶ Wittig, ¶ Güttler) konnte er sich mit der empirischen römischen Kirche nicht abfinden, hielt dabei aber an der Idee der kath. Kirche fest. Er hoffte auf Milderung des konfessionellen Kampfes durch nähere Bekanntschaft der Konfessionen untereinander und empfahl dem Protestantismus die Aufnahme mancher Elemente der römischen Frömmigkeit und Kirchlichkeit.

Vf. u. a.: Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft, 1912³, als „Volkswirtschaftslehre, 1920⁶; Weder Kommunismus noch Kapitalismus, 1893; Geschichtsphilosophische Gedanken, 1903²; Die Partei, 1909; Die Zukunft des deutschen Volkes, 1905, unter dem Titel: Der Weltkrieg und die Zukunft des deutschen Volkes, 1915²; Sexualethik, Sexualjustiz, Sexualpolizei, 1900; Betrachtungen eines Laien über unsere Strafrechtspflege, 1894; Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1909; Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll, 1917; Rodbertus, 1899; Friedrich List, 1901; Adam Smith, 1905. — Selbstbiographie in: Wandlungen, 1905²; — Carl Jentsch von ihm selbst, nach seinen Werken. Eine Lese zusammengesetzt von A. Mühlan und A. H. Rose, 1918; — Vgl. RGG¹ III, Sp. 294 ff; — Eichendorffblätter, Monatsbeilage der Neißer Zeitung 1925, Nr. 12; 1926, Nr. 3 und 6; dazu Eingesandt von Karl Kreisel vom 10. Mai 1926 im „Neißer Tageblatt" 1926, Nr. 139. **W. E. Schmidt.**

Jephtha (hebr. Jiphthāh) wird als einer der sieben „großen" Richter gezählt; vgl. ¶ Richterbuch. Die mancherlei Erzählungen über ihn (Richt 10_{17}—12_7) beginnen nach einer deuteronomistischen Einführung 10_{6-16} mit einer Verhandlung J.s und der Aeltesten von ¶ Gilead: als Bastard von seinen Verwandten vertrieben und Führer einer Freischar, wird er von den Gileaditen gegen die ¶ Ammoniter zu Hilfe herbeigeholt und läßt sich von ihnen das Fürstentum versprechen. — Das folgende Stück 11_{12-29} gibt eine lange Verhandlung J.s mit dem Könige der ¶ Moabiter, der Gilead angegriffen hat, und dem J. Israels Anrecht auf das Gebiet nördlich vom Arnon auseinandersetzt; für das ursprüngliche „Moab" ist fälschlich mehrfach „Ammon" eingesetzt worden; die weitläuftigen Reden und die darin enthaltenen Anspielungen an andere Sagen, besonders an Num 20_{14}—21_{24} zeigen die verhältnismäßig späte Herkunft dieses Stücks. — Es folgt eine ebenso schöne wie altertümliche Volkssage von J.s Gelübde 11_{30-40}. In den Kampf ausziehend, gelobte J. zum Ganzopfer, wer ihm bei seinem Heimzuge entgegenkomme (¶ Menschen- und Kinderopfer: II). Das Schicksal will es, daß dem siegreichen Helden — seine einzige Tochter entgegenkam, als erste unter den jauchzenden, das Siegeslied singenden Frauen (¶ Profane Dichtung im AT). Das tapfere Mädchen aber widerstrebte dem schweren Schicksal nicht, und nur zwei Monate bat sie sich aus, um mit ihren Gespielinnen ihren jungfräulichen Tod zu beweinen. Und so sei es Sitte geworden: die Töchter Israels besingen die Tochter J.s alljährlich vier Tage lang. Das Fest, auf das so angespielt wird, wird zu ¶ Mizpa (nördlich vom Jabbok) stattgefunden haben (11_{34}); ursprünglich sicherlich ein Gottesfest, die Klage um die sterbende Frühlingsgottheit (¶ Adonis, ¶ Tammuz), ist es als Erinnerungsfeier an einen geschichtlichen Helden umgedeutet worden; die zum Fest gehörige Erzählung von J.s Tochter wandelt ein auch sonst bekanntes Märchenmotiv ab; vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, 1917, S. 120. — Den Schluß des Ganzen bildet gegenwärtig 12_{1-6}: Ephraim, auf Gileads Erfolge eifersüchtig, greift dieses an und wird von ihm über den Jordan zurückgeschlagen; darin der bekannte Zug, daß die Ephraimiten das Wort Schibboleth nicht aussprechen können und daran als solche bei der Verfolgung erkannt werden. — Ob das Ganze eine Einheit bildet oder aus verschiedenen Quellen besteht und aus welchen, ist fraglich. An der Geschichtlichkeit der Person J.s ist nicht zu zweifeln.

Kommentare zum ¶ Richterbuch; ferner R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel II, 1925⁶, S. 38 ff; — O. Eißfeldt: Quellen des Richterbuches, 1925, S. 70 f; — Aelteres in RE³ VIII, S. 641 ff; XXIII, S. 668. **Gunkel.**

Jeremia und Jeremiabuch.

1. Lebens- und Zeitgeschichte; — 2. J.s prophetische und religiöse Art; — 3. J. als Redner, Dichter und Schriftsteller; — 4. Das Buch; — 5. Der Verfasser der Völkergedichte. — Die dem J. zugeschriebenen ¶ Klagelieder J.s und der ¶ Jeremiabrief haben Sonderartikel.

1. J. ist um 650 v. Chr. im benjaminitischen Dorf Anatot 2 Stunden nördlich von Jerusalem als Sohn des Priesters Chilkia geboren. In jungen Jahren wurde er zum Propheten berufen. Er erzählt uns selbst von dem Erlebnis seiner ¶ Berufung (: II, 2) und von dem Zwiespalt, der von nun an durch sein ganzes Wesen hindurchging. Der zarte, nach innen gerichtete, mehr zum Dichter geschaffene Mensch wehrt sich gegen den Zwang Jahves; er hätte wohl lieber den Dienst Gottes im künstlerischen und verborgenen Amt des Priesters besorgt, und nun muß er hinaus auf die Straße und in den Streit. Zugleich fühlt aber der berufene Jüngling ein merkwürdiges Hochgefühl; er hört als Schicksalsbote Jahves die Stimme: „Sieh her, ich habe dir heute Macht gegeben über die Völker und über die Königreiche, auszuwurzeln und einzureißen, aufzubauen und einzupflanzen!" 1_{10}. Es ist also nicht Schicksal der Seelen, sondern Schicksal der Völker, mit dem es die Propheten zu tun haben, und über Israel hinaus ergeht der prophetische Ruf an die ganze Welt. Im Mittelpunkt freilich steht das Gottesvolk. J. sieht voraus, daß über Jerusalem das Gericht eines furchtbaren Krieges hereinbreche, und daß er selbst mit seiner Gerichtsbotschaft durch die schwersten Kämpfe zu gehen habe.

Als J. um 627 auftrat, führte ¶ Assyrien (: 3) das Szepter über die Welt. Seine letzten großen Könige hatten die assyrische Macht bis tief nach Aegypten getragen; Jerusalem, der Grenzposten gegen Aegypten hin, war ein kleiner Vasall im gewaltigen Reich. Aber schon ahnte man den Sturz des Tyrannen. Als der Chaldäer 625 seine Unabhängigkeit erklärte, wagte auch ¶ Josia von Jerusalem 622 in der „josianischen Reform" seine Stadt und seinen Kult vom assyrischen Wesen zu befreien. Zweifellos hat J. diese Reform begrüßt. Im ersten Zeitraum seines Wirkens (627—622) hatte er sich vor allem gegen die Verwelschung des jerusalemischen Kultus gewendet, gegen die Vermischung Jahves mit dem sinnlichen ¶ Baal und gegen den fremden Gestirndienst (¶ Götzendienst), und diese Verwelschung war durch die Reform beseitigt worden. In der folgenden glücklichen Zeit unter Josia hatte J. keinen Anlaß zum öffentlichen Auftreten; er wirkte wohl als Seelsorger im stillen Kreis.

Der plötzliche Zusammenbruch Ninives 612 (¶ Assyrien, 3) machte Palästina zunächst völlig frei, erweckte aber in Aegypten den alten Anspruch auf dieses Gebiet (¶ Aegypten: III, 2). Josia wehrt sich um die kaum erlangte Selbständigkeit, fällt aber im Kampf gegen den Pharao. Als Vasall Aegyptens bekommt Jojakim, der Sohn Josias, den jerusalemischen Thron. Sofort tritt auch J. wieder auf den Plan. Die Jahre unter Jojakim, der zweite Zeitraum des Wirkens J.s (609—604), sind die schwersten Jahre des Propheten gewesen, und es erfüllte sich buchstäblich, was ihm bei der Berufung gewiß geworden war, daß das ganze Land, Könige, Beamte, Priester und Volk wider ihn anstürmen würden 1_{18}. Sein gehässiger Gegner war der König Jojakim, der seines Vaters Werk zerstörte, ohne jede Achtung vor Gott, ohne

jedes Mitgefühl mit den Untertanen; ermüdend war der Kampf mit der Masse, die dem weiten Blick des Propheten nicht folgen konnte und mochte, und die ängstlich dem unheimlichen Gerichtsboten aus dem Weg ging. Aber die leidenschaftlichsten Widersacher J.s in jenen Jahren waren die Priester Jerusalems. J. griff damals nicht mehr bloß den Baalsdienst an, sondern den Tempelglauben selbst, das Vertrauen auf Tempel und Opfer als Schutz gegen das Unglück. Dadurch reizte er die Priester, die Hüter des Kultes; sie fühlten sich in ihren heiligsten Gefühlen verletzt, in ihrem Eigennutz bedroht. Mit allen Mitteln suchen sie den Propheten wegzubringen, ein Beweis, zu was für einer machtvollen Persönlichkeit er herangewachsen war. Sie klagen ihn wegen Gotteslästerung auf den Tod an, sie lauern ihm in seinen öffentlichen Worten auf, sie schicken Spione unter seine Tischgenossen, sie gewinnen seine Verwandten zum geheimen Mordanschlag gegen ihn, sie benutzen ihre Gewalt als Tempelpolizei, um ihn zu geißeln, und wehren ihm den Zugang zum Tempel, zum großen öffentlichen Wirken. J. leidet schwer unter diesem Haß, Streit und Argwohn, unter der Einsamkeit und Wirkungslosigkeit, unter dem immer neuen gewaltsamen Andringen Jahves an ihn und unter dem ihm aufgezwungenen Verzicht auf Ehe, Freundschaft und Fürbitte. Leidenschaftlich beschwert er sich in den bittersten Stunden gegen Gott, er habe ihn in den Beruf gezwungen, habe ihm das Versprechen der Hilfe nicht gehalten, stelle ihn in die Einsamkeit und unter die öffentliche Schmach, zwinge ihn durch furchtbare Qualen, das empfangene Wort herauszugeben, auch wenn er es bei sich behalten wollte. J. möchte weg vom Beruf, weg von allen Menschen, lieber die Todesstille der Wüste als das eisige Schweigen der Menschen! Es wird so dunkel in seiner Seele, daß er seine Geburt verflucht und sein nutzloses, leidvolles Leben verwirft. J. hat uns selbst diese verzweifelten Kämpfe seines Innern erzählt und auch seine bitteren Empfindungen gegen die Berufsfeinde nicht verschwiegen. Aber er zeigt uns zugleich, wie Gott ihm auf seine Gebete geantwortet hat. Er empfängt ihm solchen Stunden nicht Trost des gütigen Vaters, der sich zu dem niedergesunkenen Menschen herabbeugt, sondern er spürt die starke Hand des ernsten Führers, der den strauchelnden Jünger zu sich heraufzieht 15_{19}. Eine äußere Hilfe fanden J. und sein Schüler ¶ Baruch dadurch, daß beide vor dem Haftbefehl Jojakims sich mehrere Jahre in der Verborgenheit halten mußten, und in solcher Stille, wohl in der Wüste Juda, konnte J.s Seele wieder zum Frieden kommen. Und je schwerer seine Kämpfe waren, desto stärker offenbart sich uns sein Gehorsam, seine Treue gegen Gott, seine Liebe zum Volk, der kein Opfer zu groß war.

Die Schlacht bei Karkemisch am Euphrat 605 zwischen Aegyptern und Babyloniern hatte die Frage, wem das Erbe Assurs zufalle, zugunsten des Chaldäers Nebukadnezar entschieden (¶ Babylonien: I) und Jerusalem war jetzt babylonischer Vasall geworden. Als die Stadt sich 597 freimachen wollte, wurde sie von Nebukadnezar schwer gezüchtigt und der Kern der jerusalemischen Aristokratie und wehrhaften Bevölkerung nach Babylonien abgeführt (¶ Israel, 12). Jetzt genießt J. unter dem jungen König ¶ Zedekia öffentliches Ansehen, immer wieder wird er vom König um Rat angegangen, sein Gerichtswort hat ihn als den wahren Propheten Gottes erwiesen. So steht er in diesem dritten Zeitraum (597—586) zunächst auf der Höhe seines Wirkens. Freilich die Wirren der vergangenen Jahre hatten das Volkswesen Jerusalems zerrüttet, und der Erwählungsglaube brachte viel Not für die erregte Gemeinde. Die volkstümlichen Propheten, die Führer der Gemeindefrömmigkeit, glaubten, Jahve müsse sofort zur Rache für Tempel und Stadt einschreiten, die Verbannten heimführen und an Babels Stelle sein eigenes Reich aufrichten, und mit diesem Ruf nach Rache und Erlösung verwirrten sie die Gemüter in Jerusalem und in Babylonien. Unermüdlich kämpft J. mit den gegnerischen Propheten, denen die Liebe des Volkes zufiel; er schickt einen Brief an die Verbannten mit hohen, weitschauenden Gedanken, um sie zu beruhigen und über den Augenblick hinauszuführen; er erscheint eines Tages in Jerusalem mit dem Joch auf dem Hals, um den Willen Jahves, daß die Welt Nebukadnezars Joch tragen solle, vor aller Augen darzustellen. Aber wenn J.s Bemühen auch vorübergehend Erfolg hatte, schließlich war die religiöse und politische Verwirrung zu groß und führte zum Abfall Jerusalems von Babylonien und zum endgültigen Untergang. Was J. in den Jahren der Belagerung (588 bis 586) erlebte, wie er fortwährend zur Uebergabe, zum Festhalten am Treueid gegen Nebukadnezar mahnte, wie er mit rohem Gefängnis beschwert und mit schmählichem Tod bedroht wurde, hat uns Baruch ausführlich berichtet. Nach der Eroberung bot ihm der feindliche Feldherr ein freies, ehrenvolles Los in Babylonien an; der alte Prophet wollte aber den verzagten Volkshaufen in Palästina nicht im Stich lassen und blieb bei der von Gedalja neugegründeten judäischen Kolonie. Als diese nach der Ermordung Gedaljas vollends allen Mut verlor und nach Aegypten drängte, beschwor sie der Prophet, an Palästina festzuhalten, weil an dieses Land die Verheißung geknüpft sei. Es war umsonst. J. wurde mit nach Aegypten verschleppt und führte dort mit dem verkommenen Haufen einen letzten, hoffnungslosen Kampf. Dort in Aegypten ist J. und sein Werk verschollen. Sein Leben ist ein erschütternder Beweis für die Tragik der Gottes-zeugen. Aber das Wort J.s hat den äußeren Untergang überdauert; es hat in der babylonischen Gemeinde vielfältige Frucht gebracht und die Dichter von Ps 73, von Hiob 3 ff und Jes 53 gehen in J.s Spuren. Und durch alle Zeiten hindurch, unter uns heute mehr denn je, hat sich seine Botschaft als eine Kraft des Lebens erwiesen.

2. J. läßt uns besonders tief in das prophetische Wesen hineinblicken (¶ Propheten: II). Das göttliche Wort kommt über ihn als eine fremde Gewalt, der er sich nicht entziehen kann. Das eine Mal ist's ihm Geschenk: „Fanden sich Worte von dir, so war mir's Speise, dein Wort war mir Wonne"; das andere Mal ist es Qual: „Es war in mir drin wie glühendes Feuer, ein Brand in meinem Gebein" 15_{16} 20_{9}. Er verfügt nicht frei über die göttliche Stimme; einmal muß er in der größten Spannung zehn Tage warten, bis ihm die göttliche Antwort kommt 42_{7}. Genau scheidet er zwischen dem eigenen Wünschen und Jahves Willen, und oft erzählt er, wie der öffentlichen Botschaft die geheime Anweisung durch Jahve an ihn selbst vorausgeht. Jahve schickt ihn eines Tages zum Töpfer, damit er an dessen Hantierung das göttliche Verfahren mit den Völkern lerne 18_{1} ff; ist der Prophet im Zweifel über Jahves Ratschluß, wie nach dem Unglück von 597 über das Bald der göttlichen Hilfe, so gibt ihm Jahve Klarheit durch ein visionäres Erlebnis, damit er im Streit der Meinungen seinen Standort habe und das Volk führen könne 13_{1} ff. Im Kampf mit den volkstümlichen Propheten werden J. die Echtheitszeichen der göttlichen Berufung und des

göttlichen Wortes immer klarer. Es ist nicht so sehr der fremdartige, dem eigenen und dem Volksbegehren widersprechende Inhalt, woran sich die Stimme als Gottesstimme erweist, sondern zunächst einfach das Zwangsmäßige, die ungeheure Gewalt, mit der der Ruf Gottes an den Propheten ergeht und sein Inneres durchdringt. Mehr und mehr aber scheidet J. die Geister nach der sittlichen Wirkung, die von ihnen ausgeht, und spricht dem Gegner die göttliche Autorität ab, weil sie das Volk nicht zur Buße bringen und selbst keine sittliche Zucht haben. Und da jene selbsterwählten Propheten sich vor allem ihrer geheimnisvollen Kräfte, ihrer Träume und Verzückungen rühmen, verwirft J. alles schwärmerische Wesen und scheidet scharf zwischen dem Traum und dem wirkenden Gotteswort, das „sengend ist wie Feuer und wie der Hammer, der Felsen zerschlägt" 23 $_{29}$.

Auch J. ist wie die älteren Propheten einfaches Organ Gottes, Mund Jahves, Herold und Wegbereiter der in der Geschichte einherschreitenden Gottheit. Er ist Darsteller Jahves: weil Jahve die Gemeinschaft mit dem Volk aufgehoben hat, darf der Prophet keine Gemeinschaft mehr mit dem Volk pflegen, sich nicht freuen, nicht trauern mit den Volksgenossen; fürwahr ein herbes Amt! 16 $_{1}$ ff. So steht der Prophet ganz auf der Seite Gottes, geschieden vom Volk. Aber in J. löst sich der Mensch mehr und mehr vom Propheten ab und der Mensch J. tritt selbständig auf die Seite des Volkes, mitfühlend, werbend, um das Volk ringend, vor Gott für das Volk fürbittend. Die Gerichtsbotschaft nimmt er nicht einfach hin; immer wieder forscht er nach den Gründen, die das göttliche Todesurteil rechtfertigen. Selbst eine nach innen gekehrte Natur, beschäftigt er sich mit der Seele des Volkes, sucht, ob er nicht aus der Masse wenigstens einzelne gewinnen könne 5 $_{1}$ ff; er hört die verborgenen Bußregungen mitten im Lärm der Baalsfeste 3 $_{21}$ ff; er wird zum Metallprüfer des Volks 6 $_{28}$ ff und ist ein Meister der seelischen Beobachtung geworden. Um so drückender ist für ihn der Befund: das ganze Volk ist Schlacke, die böse Lust hat den freien Willen aufgesogen und ist zwangsläufige Natur geworden. „Verwandelt der Mohr seine Haut, der Pardel seine Streifen? So wenig könnt ihr gut werden, gewohnt zum Bösen!" 13 $_{23}$. Sind die Menschen der Sünde verfallen, so gibt es keinen Halt mehr wie bei jagenden Rossen; in voller Erkenntnis des drohenden Verderbens überliefern sie sich der Lust, sie wollen, sie können nicht mehr anders, sie müssen: es ist das „Muß" der Sünde, der schreckliche Widerspruch zu dem „Muß" des Gottesmenschen 8 $_{6}$ 2 $_{25}$. Weil J. sich so tief mit seinen Mitmenschen beschäftigt, kann er das göttliche Gerichtswort nicht einfach hören und weitergeben. Sein mitfühlendes Herz wird furchtbar dadurch erschüttert, und die Größe seines Gehorsams wird uns erst hieraus völlig deutlich: er hat sich nicht geweigert, das Gerichtswort auszusprechen, trotzdem es ihm immerfort äußeren Hohn und Haß und schwerste innere Qual gebracht hat: „Mein Herz bricht mir im Leibe, alle meine Glieder zittern — vor Jahve, vor seinen heiligen Worten!" 23 $_{9}$. Ohne jeden Abstrich verkündet er den Gottesspruch des Untergangs; schonungslos sagt er denen, die angstvoll ein günstiges Orakel von ihm erflehen, das unerbittliche Verderben; scharf wie ein schneidendes Schwert ist sein Urteil über das Volk, vor allem über die Stadt Jerusalem. Aber wenn das Gericht sich erfüllt hat, wenn das Land von einer Not heimgesucht ist, dann wandelt sich der herbe Ankläger sofort in den tiefbetrübten Freund, dessen Herz weint, dessen Augen in Tränen zerfließen: „O, wäre mein Haupt voll Wasser, mein Auge ein Tränenquell, daß ich beweinte Tag und Nacht meines Volkes Hingeraffte!" 8 $_{23}$ 13 $_{17}$ 14 $_{17}$. Die gleiche Innigkeit des Empfindens schreibt J. seinem Gott zu. Nicht erst das NT, schon das AT, vor allem J. hat das Geheimnis der göttlichen Liebe verkündigt, den Vater, der sich vor sich selbst wundernd fragt, warum er nicht von dem Sohn lassen könne, der doch seine Liebe gar nicht verdient: „So oft ich von ihm rede, immerfort muß ich sein gedenken; mein Herz wallt ihm zu — ich muß mich seiner erbarmen!" 31 $_{20}$. Und ebenso wird durch J., gerade an ihm selbst und an dem Geschick des ihm anvertrauten Volkes klar, daß diese scheinbar weichmütige Liebe zugleich schärfste Zucht ist.

In der Schule Gottes und in der Auseinandersetzung mit den Vertretern der damals besten Frömmigkeit, den Priestern und Propheten, ist J. fortwährend in der religiösen Erkenntnis gewachsen, und was er erfuhr und erkämpfte, hat er durch sein Wort und durch sein Wesen verkündigt. Die Propheten geben nicht etwa nur eine Steigerung der damals besten Frömmigkeit, sondern etwas völlig anderes; es ist wie bei Luthers Kampf eine Scheidung der Geister, ein Gegensatz der religiösen Grundauffassungen. Der Beitrag J.s ist höchst bedeutsam. Es handelt sich vor allem um den Gegensatz zwischen Priesterreligion und Prophetenreligion, d. h. um die Freiheit jedes einzelnen, auch des Kleinsten in der Religion von der Bevormundung durch Menschen, weiter um die Frage, ob die Gottheit und der Gottesdienst an irgendwelche Menschen oder Gegenstände (Tempel, Altar, Land) gebunden seien, und endlich um die Frage, ob die Frömmigkeit um Gottes oder um des Menschen willen, aus Gehorsam oder um Lohn geschehe, ob die Gottesgemeinschaft mystisches Genießen oder sittliches Wachsen sei. Die Urkunden, die wir von J. über diese Fragen haben, sind vor allem die Tempelrede, die Weissagung des neuen Bundes und der Brief an die Verbannten 7 $_{1}$ ff 31 $_{31-34}$ 29 $_{5}$ ff; die Haupturkunde ist er selbst, er, der Beter, mit seinem persönlichsten, unmittelbaren Gottesverkehr, der Sklave Gottes, der alles opferte, Ehre und Glück, selbst die Freiheit des Willens, der, eben weil er auf alles verzichtete und von allen abgeschnitten einsam wurde, den einzigartigen Bund mit Gott fand. Weil er selbst den innerlichsten Verkehr mit Gott besaß, konnte ihm der Tempel nichts bieten, weil er erlebte, daß der Gottesverkehr den Menschen züchtigt und vergöttlicht, erschien ihm das kultische Treiben als Hindernis der Seele. Er sah viele, die nicht zu Gott kamen, weil sie am Priester und Altar hängen blieben, und er merkte, daß der Gottesdienst bei vielen nicht nur keine Frucht brachte, sondern die sittliche Zucht auflöste, weil man auf den Tempel und auf die fromme Leistung vertraute und im Opfer einen Ablaß für die Sünde sah. Es genügt nicht anzunehmen, J. habe nur die kultischen Auswüchse bekämpft, dazu hätte es keiner Propheten bedurft; er sagt uns selbst in 7 $_{21-23}$, daß seine Meinung viel weiter ging und daß er nicht einen gereinigten Kult forderte, sondern einen völlig anderen Gottesdienst, eben den Dienst des Gehorsams und die unmittelbare, persönliche Gottesgemeinschaft. Und er hofft, die jetzige, vom Sinai stammende Ordnung werde durch eine neue Ordnung ersetzt, in der jeder diesen Gehorsam leiste und jeder frei, unabhängig von irgendeinem Mittler, im „Erkennen" Gottes, d. h. in der Gottesgemeinschaft, stehe. Diese Weissagung bleibt zunächst auf die Nation Israel beschränkt, aber sie ist im Grunde universal:

wer Gott erkennt, gehört zum Volke Gottes. Im Brief an die Verbannten geht J. noch deutlich einen Schritt weiter. Hier verkündigt er den Heimatlosen, daß die Gottesgemeinschaft an kein Land und an keine Zeremonie, auch an keinen vermittelnden Menschen gebunden sei, und daß sie sich eben mit ihrem Jahvedienst die Fremde zur Heimat machen können: wertvolle Keime, aus denen die Synagoge entstanden ist. Auch sagt J., daß die Religion die Völker nicht trennen, sondern verbinden solle; „betet für Babel"! ruft er den Verbannten zu, denen die Rache an Babel als heilige Pflicht erschien; damit war eine völlig neue Stellung zur Heidenwelt geschaffen, aus der die Mission erwachsen konnte. J. leugnet nicht, daß Jahve in besonderem Verhältnis zu Israel stehe, und auch für ihn bleibt das Heil der Zukunft an Palästina geknüpft; aber Jahve war nicht deshalb mit Israel verbunden, weil er vom Tempel und Altardienst abhängig war, sondern weil er innerlich von seinem erwählten Volk nicht loskam. Im Kampf mit den volkstümlichen Propheten endlich erkennt J. besonders scharf, daß das Volk Gottes und der Mensch Gottes nicht befugt sind, Ansprüche aus der religiösen Berufung abzuleiten. Das war die Gefahr des Erwählungsglaubens, daraus kam der Trotz gegen die Gerichtsbotschaft, das Verlangen des Heils, das glühende Rachegefühl, die fortwährende eschatologische Spannung; darin lag das Haupthindernis des sittlichen Fortschritts. J.s Leben vom Tag der Aussendung an bis zum Ende ist ein Zeugnis dafür, wie er die Berufung verstand, daß der Erwählte nicht zur Höchstforderung, sondern zur Höchstleistung herausgeholt sei. Trotz des prophetischen Beispiels hat dieses Problem die Frommen der folgenden Jahrhunderte nicht losgelassen; irgendwie sollte, glaubte man, das Volk Gottes oder das Kind Gottes im Diesseits oder im Jenseits seinen Lohn bekommen, und das Leiden ist ein schweres Rätsel für den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes geblieben.

3. Wie ¶ Amos oder ¶ Jesaja ist J. der Redner, der im Ich Jahves vor der größten Oeffentlichkeit spricht, zunächst der Schicksalskünder, der Weissager (gerade bei J. sind die Weissagungen besonders zahlreich), der als Zukunftswisser von Volk und König um Orakel gebeten wird. Ganz überwiegend, geradezu grundsätzlich (28 $_8$) ist seine Weissagung Drohwort. Weil er aber die Botschaft des heiligen Gottes begründen will, und weil doch im letzten Grund die Weissagung immer wieder das drohende Unheil abwenden soll 26 $_3$ 36 $_3$, wird das Drohwort zur Scheltrede oder Mahnrede, und bisweilen geht die eine Gattung während der Rede in die andere über. So wird der Weissager zum Bußprediger und Erzieher und spricht gerade dabei unvergängliche Wahrheiten aus. Die Botschaft ist bisweilen ein stoßartiger Ruf; auch bei J. müssen die Kapitel oft in zahlreiche kurze Sprüche gegliedert werden, doch steht daneben von Anfang an die längere Rede, vgl. 2 $_{1—19}$. Immer muß bei der Erklärung des Prophetenwortes genau untersucht werden, an welche Zuhörerschaft es sich wendet. Grundsätzlich will der Prophet das Ohr des Gesamtvolkes erreichen, so benutzt er die großen öffentlichen Versammlungen (vgl. noch 44 $_1$); doch finden sich gerade bei J. auch besonders viele Weissagungen für einzelne. Nicht selten hat er wohl auch an Stelle des gesprochenen Wortes das Flugblatt benutzt (z. B. 4 $_{5\,ff}$), um dem Wort sofortige und weite Wirkung zu schaffen. Und zum erstenmal finden wir bei J. die Fernwirkung durch das geschriebene Wort, den Brief an die verbannten Judäer 29 $_{5\,ff}$ und das Heilsbüchlein 30 f, das doch wohl auch den verbannten Nordisraeliten zugeschickt worden ist. Wir sehen, der Redner wird zum Schriftsteller. Viel mehr als bei den früheren Propheten haben wir im J.buch Stücke, die nur niedergeschrieben wurden und vom Propheten selbst nach dem unmittelbaren Erleben geschrieben oder diktiert worden sein müssen, seine Zwiegespräche mit Jahve, seine selbstbiographischen Berichte, seine Lieder des Leids (8 $_{18—23}$ u. a.), seine Rachegebete, vor allem seine Bekenntnisse über das Martyrium seines Berufs und seine Verzweiflung an Gott und an sich selbst (15 $_{10\,ff}$ 20 $_{7\,ff}$). So zeigt J. die reichste Entfaltung des Prophetentums; zugleich steht er am Ausgang der klassischen Prophetie und leitet von ¶ Amos und ¶ Jesaja zu ¶ Ezechiel und Deuterojesaja; das Wort wird durch die Schrift ergänzt und schließlich ersetzt.

In Rede und Schrift offenbart J. seine dichterische Meisterschaft. Vor allem seine größeren Kompositionen 4 $_{5—31}$ 14 $_1$—15 $_3$ 30 f sind Perlen der Poesie. Wie auf den großen mittelalterlichen Gemälden sind hier die mannigfaltigen Szenen zusammengefügt, ganz greifbar sind die Gestalten, die zukünftigen Schrecken sind ganz gegenwärtig gefaßt und geschildert, überall spürt man das starke Mitempfinden, das seelische Feingefühl, die Stimmung in allem Geschehen; in dramatischem Wechsel treten die Redenden auf, wir gehen mit in der Prozession des geängstigten Volkes und hören seine Litanei 14 $_{7—9.\ 19—22}$; wir stehen am Grab der Rahel und sehen die klagende Ahnfrau 31 $_{15}$. Ergreifend hat J. vor allem die Oede des Landes geschildert, die nach dem Untergang der Nation eintritt, den Todesschatten, der über allem liegt 9 $_9$:

Den Bergen singet das Leichenlied,
der Auen Trift den Grabgesang,
verödet sind sie, einsam von Menschen,
hören nimmer der Herden Laut;
die Vögel der Luft und die Tiere —
verflogen, verstoben!

Leider sind gerade die schönsten und eigenartigsten Lieder textlich schwer beschädigt. An der äußeren Form ist der strophische Aufbau durchsichtiger als das Versmaß; die scheinbare Willkür im Metrum ist aber wohl oft feines Ausdrucksmittel der Stimmung. Bemerkenswert ist J.s Vorliebe für das Leitmotiv. Auffallend häufig verwendet er das Wort schûb, „umkehren" in allen seinen Formen und Bedeutungen. Es ist, als sollte der Ruf zur Buße unaufhörlich durchs Land klingen, wie gerade auch J. besonders gerne sinnbildliche Handlungen ausführte (16 $_{1\,ff}$ 19 $_{1\,ff}$ 28. 32. 35. 43 $_{9\,ff}$), durch die er sein Wort sichtbar und eindringlich machte.

4. Dem jetzigen Buch gingen verschiedene Teilsammlungen voraus. 36 $_4$ berichtet, daß J. 605 alle seine bisherigen Gerichtsworte auf eine Rolle zusammenschreiben ließ, und als Jojakim diese Rolle verbrannte, wurde sie wiederhergestellt und „viele ähnliche Worte hinzugeschrieben" 36 $_{32}$. Auch sonst sind allemnach verwandte Aussprüche gesammelt worden: Kultisches 7 $_{1—23}$, Klagelieder 9 $_{9—22}$; Sprüche über Könige 22 $_1$—23 $_4$, über Propheten 23 $_{13—32}$. Aus diesen frühen Sammlungen, aus dem persönlichen literarischen Reichtum, den J. seinem Schüler Baruch übergab, aus den geschichtlichen Erlebnissen J.s, vor allem der letzten Zeit, hat Baruch das Buch J. verfaßt, und es ist anzunehmen, daß wir es in der Hauptsache in dieser Gestalt besitzen. Der 1. Band (Kap. 1—36) hat zwei Teile; der 1. Teil (Kap. 1—25) umfaßt die Worte J.s in verhältnismäßig guter

zeitlicher Ordnung (1—6 aus der Zeit Josias, 7—20 überwiegend aus der Zeit Jojakims, 21—25 überwiegend nach 597); der 2. Teil (Kap. 26—36) bringt Erzählungen als geschichtliche Umrahmung von Worten J.s (vgl. z. B. Kap. 7 und 26). Der 2. Band (Kap. 37—45) ist fortlaufende Erzählung, überwiegend von den letzten Lebens- und Leidensjahren des J. Diese Biographie ist höchst wertvoll, stilistisch freilich nicht hervorragend.

Auch das Buch J. ist späterhin vielfach erweitert worden, ein Beweis, wie eifrig man in den Prophetenbüchern las, und wie sie die Schaffenskraft angeregt haben. Auch haben die Späteren freilaufende Flugblätter mit den großen Schriften vereinigt, um sie für den gottesdienstlichen Gebrauch zu erhalten. Größere Zutaten sind: Jahve und die Götzen 10_{1-16}, Sprüche frommer Weisheit 17_{5-13}, rechte Sabbathfeier 17_{19-27}, Heil für Jerusalem und Juda 33_{1-13}, über Davidshaus und Priesterschaft 33_{14-26}. Solche Zusätze in den Prophetenschriften sind teilweise recht wertvoll, und sie sollten als wichtige Urkunden ihrer Zeit noch genauer und zusammenfassender untersucht werden. Aus II Kön 24_{18} ff endlich ist ein Bericht über die Eroberung Jerusalems angehängt worden Kap. 52.

5. Die Völkergedichte (25_{15-38} 46—51; in der griechischen Uebersetzung bei Kap. 25 eingefügt) bilden ein einheitliches Büchlein und stammen schwerlich von J., sondern von einem exilischen Verfasser in Babylonien. Ihre einheitliche Idee und literarische Eigenart erweisen sie als ein geschlossenes Werk, das allerdings jetzt durch vielfache Zusätze erweitert und gestört ist. Der Tod Nebukadnezars 562 hat allemnach den bedeutenden Dichter zu seinem Werk angeregt. Er findet, daß jetzt wieder eine weltgeschichtliche Epoche sei, wie damals als Nebukadnezar durch den Sieg von Karkemisch zum Weltherrscher erhoben worden war. Das Gericht über Juda hat sich erfüllt, jetzt muß auch das Gericht über die Völker kommen, auch sie müssen Jahves Becher trinken. So beginnt der Dichter nach dem einleitenden Gedicht 25_{15} ff mit der Schlacht bei Karkemisch 46_{2-12} und weissagt den Weltkrieg, das Gericht Jahves über Aegypten, Philisterland, Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Arabien, Elam und vor allem den Sturz Babels. Er ist kein Prophet mehr, sondern ein Schriftsteller, nicht mehr selbständig, sondern lehnt sich bewußt mit vielen Zitaten an seine Vorgänger an. Aber er ist doch ein kraftvoller, eigenartiger Dichter mit gewaltigen Bildern und künstlerischem Gefüge (vgl. den Hammerspruch 51_{20-23}, den Schwertspruch 50_{35-38}, das Lied von Karkemisch 46_{3-12}), ein Mann von reicher Bildung und lebhaftem Sinn für das Politische und Kriegerische, ein Mann von vornehmer Haltung, der nicht Rache für Juda und Jerusalem begehrt, sondern nur das gerechte Gericht über die Welt erwartet. Und er war ein Mann hochstehender Religiosität. Auch für ihn wirkt Jahve vor allem in der Geschichte, erhaben über alle Welt, überaus lebendig in seinem Kampf mit den mächtigen Völkern und Göttern. Deuterojesaja hat die Botschaft dieses Mannes erst vollendet und zu der Gerichtserwartung die Hoffnung auf Heimkehr und Erlösung gefügt. Aber auch dieser „Deuterojeremia" ist ein edler, charaktervoller Vertreter der exilischen Gemeinde gewesen.

Kommentare von A. Condamin, 1920, C. H. Cornill, 1905, B. Duhm, 1901, F. Giesebrecht, 1907², J. Köberle, 1908, C. v. Orelli, 1905³, A. S. Peake, 1910/12, P. Volz, 1928, u. a.; H. Schmidt in: Schriften des AT.s II, 2, 1923²; — P. Volz: Der Prophet J., (1918), 1921²; — H. W. Hertzberg: Prophet und Gott, 1923; — J. Skinner: Prophecy and Religion, Studies in the life of J., 1922; — W. Baumgartner: Die Klagegedichte des J., 1916; — S. Mowinckel: Studien zur Komposition des Buches J., 1914. — Weitere Literatur bei P. Volz: Kommentar zu J., (1922) 1928² und RE³ VIII, S. 646 ff. **Volz.**

Jeremiabrief gehört zu den nur in der griechischen Bibel vorliegenden ¶ Apokryphen (: I) und steht hier oft als 6. Kapitel (Vulgata) oder als Anhang hinter dem Baruchbuch (¶ Baruchschriften, 1). Er will von ¶ Jeremia an die nach Babylonien weggeführten Juden geschrieben sein, um sie vor dem Abfall zu den heidnischen Götzen zu bewahren. Diese sind Machwerke von Menschenhand; sie sehen, hören und fühlen nicht, können sich selber nicht schützen, geschweige denn andern helfen oder schaden. So werden sie nach einer Einleitung (V. $_{1-6}$) drastisch in 9 Abschnitten geschildert, die alle damit schließen, daß solche Götzen keine wirklichen Götter seien und keine Verehrung verdienen. — Trotz der Aehnlichkeit mit der Polemik der alexandrinischen Juden (¶ Salomos Weisheit) und der christlichen Apologeten (¶ Apologetik: II) wird hier weder ägyptisches noch griechisches Heidentum bekämpft. Alle faßbaren Beziehungen — vgl. namentlich die Erwähnung der Chaldäer und des Gottes Bel in V. $_{40}$ — gehen vielmehr, in Uebereinstimmung mit der Einkleidung, auf den babylonischen Gottesdienst — vgl. ¶ Bel und ¶ Drache zu Babel — den der Verfasser offenbar aus eigener Anschauung gut kennt. Die Beschreibung der Götterbilder (V. $_{8}$ ff), der Götterprozessionen (V. $_{3}$ ff), der Tempel (V. $_{16}$ ff), der Priester (V. $_{29}$ ff) und der sakralen Prostitution (V. $_{42}$ f) bestätigt und ergänzt, was wir sonst (¶ Babylonien: II) von diesem wissen. Auch die übrigen Beziehungen unserer Schrift zur hellenistischen Literatur (s. RGG¹ I, Sp. 541) sind nur als Parallelbildungen zu verstehen. Die Briefform, die an die pseudepigraphen Lehrbriefe der hellenistischen Zeit erinnert, ist in Jerem 29 vorgebildet. In der Polemik gegen die Götzenbilder sind Jes 44 Jerem 10 vorangegangen. So muß der Brief als ein Teil der reichen apokryphen Literatur, die sich an die Namen Jeremia und Baruch heftete, in der babylonischen Diaspora entstanden sein, und zwar zu einer Zeit, wo die babylonische Religion, wenn auch im Niedergang, noch lebte, d. h. etwa im 3. oder 2. Jhd. v. Chr. Die griechische Sprache läßt ein hebräisches Original durchschimmern.

Vgl. W. Naumann: Untersuchungen über den apokryphen Jeremiabrief, 1913; — C. J. Ball bei R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I, S. 596 bis 611, 1913. **Baumgartner.**

Jeremias II (um 1530—95), Patriarch von Konstantinopel 1572—79, 1580—84, 1586—95, einer der kräftigsten Herrscher der Orthodox-Anatolischen Kirche, unter dem jedoch die Kirche Rußlands, bisher von Konstantinopel abhängig, autokephale Kirche wurde, indem J. selbst, als er 1589 in Moskau weilte, den dortigen Metropoliten Hiob zum Patriarchen erhob und diesen Akt 1593 durch die hl. Synode in Konstantinopel bestätigen ließ. Seine vier Antwortbriefe an die Tübinger lutherischen Theologen (1574—81), in denen er die ¶ Augsburgische Konfession kritisierte, sind heute symbolisches Buch.

RE³ VIII, S. 660 ff; — Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1581; — K. J. v. Hefele: Ueber die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisieren (ThQ 1843, S. 539 ff); — Phil. Meyer: Die theolog. Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899, bes. S. 87 ff. **Beth.**

Jeremias, 1. Alfred, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 2 u. 4, * 1864 in Markersdorf bei Chemnitz, seit 1890 Pfarrer in Leipzig, 1905 Privatdozent, 1922 ao. Professor. Neben Hugo ¶ Winckler Hauptvertreter des ¶ Panbabylonismus.

Vf. u. a.: Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887; Hölle und Paradies bei den Babyloniern, (1895) 1903⁴; Izdubar-Nimrod, 1891; Im Kampf um Babel und Bibel, (1902) 1903⁴; Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904; Das AT im Lichte des Alten Orients, (1905) 1916³; Babylonisches im NT, 1905; Das Alter der babylonischen Astronomie, 1909; Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913; Allgemeine Religionsgeschichte, (1918) 1925²; Außerbiblische Erlösererwartung, 1927; Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart, seit 1927. — Mitherausgeber der „Vorderasiatischen Bibliothek" und des „Alten Orients". **Baumgartner.**

2. Friedrich, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 1 und 4, * 1868 zu Meerane (Sachsen), 1897 Diakonus in Dresden-Pieschen, 1909 Vereinsgeistlicher für Innere Mission Dresden, 1910 Propst an der Erlöserkirche in Jerusalem, 1921 Konsistorialrat in Magdeburg, seit 1928 Oberkonsistorialrat beim Evg. Oberkirchenrat in Berlin.

Vf.: Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, 1891; Die semitischen Völker Vorderasiens (Chant⁴ II, 1925, S. 496 ff). **Rühle.**

3. Joachim, evg. Theologe, * 1900 in Dresden als Sohn von 2, 1922 Dozent für NT am theologischen Seminar der Brüdergemeinde in Herrnhut, 1923 Dozent und 1927 ord. Professor am Herder-Institut zu Riga; seit 1925 zugleich Privatdozent in Leipzig; seit 1928 Direktor des ¶ Institutum Judaicum und ao. Professor in Berlin.

Vf. u. a.: Jerusalem zur Zeit Jesu I, 1923; II A, 1924; Golgatha, 1926. **Bultmann.**

4. Johannes, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 1 und 2, * 1865 zu Rochlitz, 1890 Hilfsgeistlicher in Leipzig, 1899 Pfarrer in Gottleuba, seit 1905 in Limbach i. S.

Vf.: Die Kultustafel von Sippar, 1889; Moses und Hammurapi, 1903²; Wehr und Waffen im Kampf um den Gottesglauben, 1908; Wissen wir etwas Sicheres über Jesus?, 1912; Frömmigkeit im Krieg, 1915; Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, 1919. — J. ist Herausgeber des Christlichen Bücherschatzes, 1901 ff. **Rühle.**

Jericho, Stadt in der Jordanniederung (¶ Kanaan: I), 250 m unter dem Meeresspiegel, mit wasserreicher fruchtbarer Umgebung. Das alte J. hat an der Stelle des tell es-sulṭān bei der ʿēn es-sulṭān (Elisabrunnen, vgl. II Kön 2_{19} ff) gelegen, 2 km nordwestlich vom heutigen erīḥa. Nach Jos 2 und 6 ist die kanaanäische Königsstadt J. durch ein Wunder den Israeliten in die Hände gefallen; die Erzählungen davon sind sagenhaft. Die Ausgrabungen haben ergeben, daß J. zwar schon im 3. Jahrtausend befestigt war und daß es um 2000 eine besonders starke Mauer erhalten hat, aber diese ist schon um 1500, also vor dem Eindringen der Israeliten nach Kanaan, zerstört worden. Seitdem ist J. ein unbedeutendes Dorf geblieben (trotz I Kön 16_{34}). Herodes der Große aber (37—4 v. Chr.) hat J. — das Gebiet südlich des alten und westlich des heutigen J. — zu seiner Winterresidenz gemacht und prächtig ausgebaut. Zu Jesu Zeit war J. also eine größere Stadt (Mtth 20_{29} Luk 10_{30} 19_{1}).

Peter Thomsen: „Jericho", RLV VI, 1926, S. 153 ff; — Hugo Greßmann: Altorientalische Bilder zum AT, 1927², S. 180 ff; — Gustaf Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³, S. 257 ff. **Eißfeldt.**

Jerobeam I. (hebräisch: Jārobʿām), König von ¶ Israel etwa 932—911. Er stammte aus einem vornehmen Geschlecht in Ephraim und wurde schon in jungen Jahren von ¶ Salomo zur Leitung der Frondienste seiner Heimat für den Hof herangezogen. Seine heimliche Designation zum König von Israel durch den Propheten Ahia von Silo (vgl. ¶ Königtum in Israel) brachte ihn aber mit Salomo in Konflikt und zwang ihn zur Flucht nach Aegypten (I Kön 11_{26} ff). Nach Salomos Tod kehrte er zurück und wurde in einer Versammlung der israelitischen Volksgemeinde zu ¶ Sichem als König proklamiert, nachdem Solomos Sohn Rehabeam ebendort die ihm gestellten Bedingungen hinsichtlich des Frondienstwesens abgelehnt hatte (12_{1} ff). Die hiermit vollzogene Aufhebung der Personalunion zwischen den Reichen Israel und Juda (¶ David, 2) führte zu einem langen Kriegszustand, der keiner Partei Erfolge brachte (14_{30}). Die Bedrohung beider Reiche durch das Auftreten der Aegypter unter Sisak in Palästina (14_{25} ff ist nur für Juda Quelle) scheint nicht lange gewirkt zu haben. J.s Politik mußte vor allem auf die Konsolidation von Israels staatlichem Sonderleben ohne Rückhalt an den auf Jerusalem als Hauptstadt zugeschnittenen Einrichtungen des davidisch-salomonischen Großreiches, die in der Hand Rehabeams blieben, gerichtet sein. Dahin gehört die Erhebung der altberühmten Kultstätten von ¶ Bethel und Dan zu Staatsheiligtümern (12_{26} ff; ¶ Stierdienst), vermutlich auch der Wiederaufbau von Sichem und ¶ Pniel (12_{25}). Kurz nach J.s Tod ging die Königswürde von seinem Sohn Nadab auf den Usurpator Baesa über (15_{27} ff).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — R. Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel, 1925, S. 210 ff; — RE³ VIII, S. 662 ff; XXIII, S. 669 f. **Alt.**

Jerobeam II, König von ¶ Israel aus der Dynastie ¶ Jehus, etwa 784—744. Seine Regierung bedeutet politisch die letzte Blütezeit des Reiches, ermöglicht durch das Zurücksinken des Aramäerreiches von Damaskus, das Israel unter J.s Vorgängern (besonders Joahas: II Kön 13_{7}) tief gedemütigt und territorial eingeschränkt hatte, nun aber seinerseits durch die Assyrer bedroht wurde. J. konnte infolgedessen das alte Reichsgebiet von Israel zum größten Teil in seiner Hand vereinigen (14_{25}; vgl. Amos 6_{13}: die ostjordanischen Grenzorte Lodebar und Karnaim wiedergewonnen); ein neues nationales Sicherheitsgefühl, wohl auch erhöhter Wohlstand waren die Folgen. Die Kehrseite zeigt sich in den Scheltworten des gleichzeitig auftretenden Propheten ¶ Amos (: 2): brutales Regiment und üppiges Leben der Herrenschicht, Verelendung und Entrechtung der Gemeinfreien, also ein ungehemmtes Fortschreiten der altkanaanäischen, längst vor J. in Israel eingedrungenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Die von Amos und dem etwas jüngeren ¶ Hosea (: 3) angedrohte Katastrophe der Dynastie (Amos $7_{9.\ 11}$ Hosea 1_{4} f) erfolgte erst nach J.s Tod unter seinem Sohn Sacharja (II Kön 15_{10}; vgl. ¶ Menahem).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern, ¶ Amos und ¶ Hosea; — RE³ VIII, S. 665 f; XXIII, S. 671. **Alt.**

Jerusalem.

I. Geographisch; — II. Geschichtlich; — III. Heilige Stätten in der Gegenwart; — IV. Universität.

Jerusalem: I. Geographisch.

1. J. (hebräisch: jeruschalajim, in LXX: jerusalēm, arabisch: el-quds) liegt nur wenig östlich des Rückens des palästinischen Gebirges (¶ Kanaan: I), genau west-

lich des Nordendes des ¶ Toten Meeres, in 31° 47 nördl. Breite, 30° 15′ östl. Länge. Weder klimatisch noch geologisch tritt es aus dem Rahmen des sonstigen Gebirges heraus. Die niedrigste Stelle des jetzigen Altstadtgebiets liegt 720 m, die höchste 777 m über dem Meeresspiegel. „Um J. her sind Berge" (Ps 125 $_2$): im Osten erhebt sich die Kette des Oelbergs (dschebel et-tūr) bis zur Höhe von 818 m, woran sich nördlich in fast gleicher Höhe der Skopus anschließt (rās el-meschārif); von ihm aus umgeht die Wasserscheide, die in der Nähe des heutigen Syrischen Waisenhauses 819 m erreicht, halbkreisförmig die Stadt; die Berge im Süden (abu tōr = Berg des bösen Rates und batn el-hauwa = Berg des Aergernisses) sind niedriger. Zwischen diesen Höhen liegt das Gebiet der heutigen und früheren Altstadt sowie die ihm nördlich vorgelagerten Vorstadtviertel. Eine Ausdehnung der Stadt nach Osten hin, also zum Oelberg hinauf, ist nicht erfolgt, wohl aber eine Weiterentwicklung nach Südwesten, Westen und Nordwesten wesentlich über die umgebenden Höhen hinaus. — Das Gebiet der Altstadt ist in seiner Struktur durchaus bestimmt durch drei Täler, die im allgemeinen in nordsüdlicher Richtung laufen. Zunächst das am weitesten östliche, das den Ostteil der Stadt vom Oelberg trennt; dieses Tal entwickelt sich nördlich der Altstadt in zunächst östlicher Richtung und biegt am Fuße des Oelbergs nach Süden um; es heißt im oberen Teil wādi ed-dschōz, später wādi es-sitt mirjam und ist dem biblischen Kidron- oder Josaphattal gleichzusetzen. Im Westen wird die Altstadt von den zur Wasserscheide hinaufführenden Höhen durch ein Tal getrennt, das am Südwestende der Stadt sich nach Osten wendet und sich später mit dem Kidrontal vereinigt; dieses Tal, wādi el-mēs, dann wādi er-rabābe geheißen, entspricht dem alten ¶ Hinnomtal. Zwischen diesen beiden Tälern, und zwar dem Kidrontal näher, läßt sich nun der dritte Tallauf beobachten, dessen Anfänge unmittelbar nordwestlich des Damaskustores sichtbar sind. Das Tal ist stark verschüttet; doch heißt die Straße, die seinen Lauf bezeichnet, noch heute el-wād (das Tal). Das ist das Stadttal, das man nach Josephus Tal der Käsemacher (τῶν τυροποιῶν) benennt; es mündet ebenfalls, etwas nördlicher als das Hinnomtal, in das Kidrontal, welches nach der Vereinigung der drei Täler wādi en-nār (Feuertal) heißt und dem Toten Meere zuläuft. Zwischen diesen Tälern liegen zwei langgestreckte Hügel, der höhere und breitere Westhügel und der niedrigere und schmalere Osthügel, auf und zwischen denen sich die Altstadt befindet.

2. J. besitzt nur eine Quelle, die Marienquelle im unteren Teil des Kidrontales. Sie hat es verursacht, daß östlich von ihr, am Hang des „Berges des Aergernisses", das Dorf silwān (¶ Siloah) angelegt wurde. Sie ist der Gihon des AT.s, so benannt wohl nach dem „sprudelnden", ungleichmäßig kommenden Wasser. Die Wichtigkeit der Quelle für das alte J. ersieht man daran, daß verschiedentlich Versuche unternommen worden sind, ihr Wasser der auf dem Berge liegenden Stadt bezw. den südöstlich davon liegenden Gärten zugänglich zu machen. Ferner gibt es einen Grundwasserbrunnen, unmittelbar nach dem Zusammenkommen der Täler, den Hiobsbrunnen (Joabsbrunnen, Nehemiabrunnen), die „Rogelquelle" des AT.s, dessen in regenreichen Wintern gelegentlich zu beobachtendes Ueberlaufen der Bevölkerung einen Anlaß zu festlicher Freude gibt. — Im übrigen ist J. auf das Regenwasser angewiesen. Die Durchschnittsregenmenge ist größer als die Berlins (etwa 560 gegen 520 mm), so daß in normalen Jahren ausreichend Wasser vorhanden ist. Das Wasser wird abgesehen von zahlreichen Zisternen auch in einigen teilweise alten Teichen aufgefangen (gute Zusammenstellung RGG^1 III, Sp. 313). Dennoch wurde das offenbar nicht als genügend empfunden; schon in alter (wohl herodianischer) Zeit gab es eine Wasserleitung, deren Sammelbecken die „salomonischen Teiche" südlich Bethlehem sind. Heute wird J. außer von Süden auch von Nordosten (ʿain fārā) mit Quellwasser versehen.

3. Weder Anlage noch Lage J.s können, verkehrsgeographisch betrachtet, als günstig bezeichnet werden. J. ist an sich nicht geeignet, Mittelpunkt Palästinas zu sein. Nach Osten dehnt sich bis zum Toten Meere hin, fast vor den Toren J.s beginnend, die Wüste Juda. Die stark zerklüftete Oberfläche des judäischen Gebirges schafft für Kultivierung wie für Straßenbau und Verwaltung große Hindernisse. Was die Verkehrswege anbelangt, so führt zwar eine der von ¶ Jericho nach Westen gehenden Straßen nördlich an J. vorbei, hat aber ihre wichtigste westliche Fortsetzung erst einige Kilometer nördlich von der Stadt entfernt (die sogenannte Bethhoronstraße). Dagegen geht die Wasserscheidenstraße in einiger Nähe der Stadt vorüber (Richt 19 $_{10}$ f) und verbindet sie mit dem Süden und Norden. Demnach sind es nicht geographische, sondern politische Gegebenheiten gewesen, die J. für die Weltgeschichte bedeutsam gemacht haben.

Literatur bei ¶ Jerusalem: II, 1. **Hertzberg.**

Jerusalem: II. Geschichtlich.

1. Das vorchristliche J.: a) Bis zu David und Salomo; — b) in der judäischen Königszeit; — c) vom Exil zu den Herodianern; — d) bis zur Zerstörung im Jahre 70. — 2. J., altkirchlich. — 3. Gegenwart: a) Neuere Geschichte; — b) Bevölkerung; — c) Stadtbild.

1. a. Im 14. Jhd. v. Chr. erwähnen die ¶ Tell-el Amarna-Briefe einen König Abdi-Chipa von J., den Beherrscher eines Stadtstaates, wie es sie seit der Hyksoszeit zahlreich in Palästina (¶ Kanaan: II) gegeben hat; doch ist die Stadt wahrscheinlich schon in den „Aechtungstexten" (um 2000, vgl. Sethe in ABA 1926, 5, S. 53) genannt. Die Bevölkerung führte den Namen Jebusiter, woher wohl der Stadtname Jebus (Richt 19 $_{10}$ f I Chron 11 $_{4}$ f) abgeleitet ist. Die Königsnamen Melkiṣedeq (¶ Melchiṣedek; Gen 14 $_{18}$ Ps 110 $_4$) und Adoniṣedeq (Jos 10 $_{1.\ 3}$) lassen vielleicht auf Sadiqkult schließen. Bei den Einwanderungskämpfen (¶ Israel) kann J. höchstens vorübergehend erobert worden sein (Richt 1 $_8$), denn bis zu ¶ David ist es in jebusitischer Hand. David erobert, nachdem er König des Süd- und Nordreiches geworden ist, den „verkümmernden Stadtstaat" (Alt) mit seiner Leibgarde und macht J. so im Sinne des Wortes zur „Stadt Davids", die keinem der beiden Reiche angehört und auch wohl der Stammeszugehörigkeit nach exterritorial geblieben ist (trotz Jos 15 $_{7}$ f 18 $_{15.\ 28}$; Deutn 33 $_{12}$ bezieht sich nicht auf J.). — Das J. der Jebusiter und Davids haben wir uns auf dem südlichen Teil des Osthügels zu denken, an dessen Fuß östlich die Quelle lag. Die ¶ Ausgrabungen (: II) haben gezeigt, daß früh, schon in jebusitischer Zeit, versucht worden ist, durch einen von oben herabgeführten Schacht das Wasser der Quelle auch in Kriegszeiten zugänglich zu machen. Später hat man das gleiche Ziel durch einen am Ostabhang entlang führenden Kanal, zur Zeit Hiskias durch einen durch den Felsen gehauenen, 540 m

langen Gang, den Siloahkanal (¶ Siloah) erreicht (II Kön 20_{20} II Chron 32_{30} JSir 48_{19}), der das Wasser zu dem im südlichsten Teil des Stadttales angelegten Siloahteich leitete. Die Weillschen Ausgrabungen haben Mauerreste und zwei vielleicht als Königsgräber anzusprechende Höhlungen, die des Palestine Exploration Fund 1923/25 Teile der jebusitisch-davidischen Befestigungen zutage gefördert und außerdem die Ergebnisse der Gutheschen Grabung von 1881 verstärkt, wonach auch die Nordseite des Südosthügels durch eine künstlich erweiterte und später zugeschüttete Schlucht geschützt und außerdem mit starken Befestigungen versehen war. Der Hügel, der an den anderen Seiten steil über der Talsohle aufragte, ist also in der Tat eine starke Festung gewesen, wohl imstande, die Jebusiter ihr Hohnwort von den Blinden und Lahmen (II Sam 5_6) sagen zu lassen. Auch der Größe nach (etwa $2\frac{1}{4}$ ha) entspricht der Hügel den sonst üblichen Maßen altpalästinischer Städte, wohingegen der von der Tradition „Zion" genannte Westhügel mit seinen 15 ha zu groß für eine alte Siedlung gewesen wäre. Es ist daher auch nicht anzunehmen, daß der Westhügel eine zweite Stadt getragen habe, die dann im Unterschied von dem Zion, dem Osthügel, „J." geheißen hätte, zumal auf dem Westhügel bisher nichts gefunden ist, was mit Sicherheit in eine ältere Zeit als die hellenistische weist. Die Stadt auf dem Osthügel hat sich wohl schon in jebusitischer Zeit etwas nach Norden ausgedehnt. Von David ist sie stark befestigt, aber nicht wesentlich vergrößert worden. Dagegen hat ¶ Salomo den nördlichen Teil des Osthügels mit in die Stadt einbezogen und auf seinem höchsten Punkt, an der gewiß altheiligen Stätte des großen Felsens (¶ Berge: II, Sp. 905), den heute die Kubbet es-sachra überwölbt, den Jahvetempel (¶ Tempel: II), sowie zwischen diesem und der Davidstadt Palastbauten errichtet. Ob der Name ¶ Moria (II Chron 3_1) dem Tempelberg ursprünglich zukommt, läßt sich nicht erweisen. Für den Südteil des Osthügels erhielt sich der Name Davidstadt (Davidsburg); sie blieb die Zitadelle auch der sich später ausdehnenden Stadt. Der Teil zwischen Davidstadt und Tempelbezirk trug den Namen Ophel (= Hügel).

1. b. Durch David wurde J. politisch, durch Salomo religiös-kultisch der bedeutsamste Ort Palästinas. Der Tempel insbesondere erhob J. im Bewußtsein des Volkes über alle anderen Orte als die Stätte, da Jahve wohnte (¶ Heilige Stätten: II, 3). Die anderen Heiligtümer Palästinas traten nun J. gegenüber mehr und mehr zurück. Die Trennung Israels von Juda unter ¶ Rehabeam und die mancherlei sonstigen Schicksalsschläge (I Kön 14_{25} f II Chron 21_{17} II Kön 14_{13}; ¶ Israel) konnten diese Entwicklung nur aufhalten, nicht unterbinden. Die Bewahrung J.s vor den Assyrern bald nach dem Zusammenbruch des Nordreichs verlieh dem Wohnort Jahves in den Augen der Bewohner etwas Unverletzliches. Aus alledem versteht man hauptsächlich, warum J., obwohl ziemlich an der Nordgrenze des Südreiches gelegen, dennoch seine Hauptstadt blieb. Ihre bauliche Ausdehnung in der judäischen Königszeit werden wir uns nicht allzu groß vorstellen dürfen. Daß der Südhang des Westhügels „Abhang der Jebusiter" hieß (Jos 15_8 18_{16}), braucht noch nicht zu sagen, daß hier in der Königszeit die Jebusiter wohnten. Auch braucht die Hinleitung des Quellwassers zum Siloahteich im südlichen Stadttal vor und durch ¶ Hiskia noch nicht zu bedeuten, daß der westlich des Teiches aufragende Westhügel damals bereits einen Stadtteil trug. Solange Ausgrabungen nicht das Gegenteil beweisen, wird man sich auch in dieser Zeit J. lediglich auf dem Osthügel zu denken haben. Die Annahme des Josephus, daß schon die salomonische Mauer Ost- und Westhügel umschloß und die hiskianische („zweite") Mauer eine nördliche Erweiterung jener darstellte, ist schon deswegen unmöglich, weil nach Josephus die zweite Mauer das J. der Zeit Jesu begrenzte, — was also bedeuten würde, daß J. sich in den vorangehenden 700 Jahren nicht vergrößert habe!

1. c. 586 (¶ Exil) brachte die gründliche Zerstörung besonders des Tempels durch die Chaldäer. J. wurde entvölkert und als Hauptstadt in politischer und wohl auch kultischer (Jerem 41_5) Beziehung durch ¶ Mizpa ersetzt. Nach der Rückwanderung der Exilierten trat J. aber schnell wieder in die alten Rechte ein. Ein wenn auch kleinerer Tempel wurde gebaut, die Stadtmauer durch ¶ Nehemia auf der alten Grundlage wiederhergestellt. J. wird der Mittelpunkt des werdenden ¶ Judentums (: I, 1 a). Der Kümmerlichkeit der gegenwärtigen Verhältnisse tritt, nicht unbeeinflußt durch die Stadt- und Tempelvision des ¶ Ezechiel, immer mehr das strahlende Bild einer apokalyptisch geschauten Zukunft entgegen: J. wird ein Stück der jüdischen ¶ Eschatologie (: II, 4). Daneben bringt nun die Zeit ¶ Alexanders d. Gr. nicht nur den Besuch des Eroberers, sondern den Hellenismus nach J. Der Kampf zwischen Hellenismus und Judentum wird jetzt der Inhalt der J.er Geschichte. Die Entweihung des Tempels durch ¶ Antiochus Epiphanes läßt das Judentum zu neuer Energie erwachen. J. wird von den ¶ Makkabäern gewonnen, die Akra — die alte Davidsburg — nach mühseligem Kampf erobert und geschleift, ja der Südwesthügel wahrscheinlich sogar in ziemlicher Höhe abgetragen. Die nationaljüdische Einstellung der Makkabäer hindert nicht, daß sich die Stadt allmählich hellenisiert, — auch dem Umfang nach, wie es der Art hellenistischer Städte entspricht; in dieser Zeit ist der Westhügel sicher besiedelt gewesen. In baulicher Beziehung stellt die Regierungszeit ¶ Herodes' d. Gr. den Höhepunkt in der alten Geschichte J.s dar, der besonders den prächtigen Tempel errichtet (¶ Tempel: III), aber auch sonst manches für die Stadt getan hat; von den Türmen der Nordwestecke ist der eine (Phasael) noch heute in seinem Grundbestand in der „Davidsburg" am Jaffator erhalten. In der herodianischen Zeit ist die Stadt über die „zweite Mauer" hinaus gewachsen, so daß Herodes Agrippa (41—44) den neuen Stadtteil durch die „dritte Mauer" einschließt, deren Lauf entweder der heutigen Nordmauer entspricht oder mit einem neuerdings von der Jüdischen Palästinagesellschaft ausgegrabenen Mauerzuge noch weiter nördlich identisch ist. Der Lauf der „zweiten Mauer" ist nicht feststellbar; doch dürfte sie, die Echtheit ¶ Golgathas vorausgesetzt, unmittelbar südlich davon zu suchen sein. Auch die mancherlei Tore der Stadt, die in den verschiedenen Zeiten genannt werden, sind im einzelnen schwer festzulegen.

1. d. In der herodianischen Zeit ist J. Großstadt geworden, ein Mittelpunkt des Weltjudentums. Die Zahl der Pilger an den Festtagen dürfte mit 100 000 noch zu niedrig angegeben sein; der Einwohnerzahl wird nicht viel an 100 000 gefehlt haben. Der äußere Glanz zusammen mit den religiösen Ueberlieferungen steigerte das Selbstbewußtsein der Bewohner. Um so weniger glaubte man, die mancherlei Willkürlichkeiten der Römer, die seit Pompejus in Wirk-

lichkeit die Herren waren, ertragen zu können. Aus den Spannungen erwuchs der Jüdische Krieg (66 bis 70; ¶ Judentum: I, 1 c); er endete mit der (wenn auch nicht völligen) Zerstörung der Stadt, der Vernichtung des Tempels und dem Ende der Geschichte J.s als des nationalen und kultischen Mittelpunktes Palästinas und des Judentums.

H. Guthe: RE³ VIII, S. 666 ff; XXIII, S. 671 f. — J. Benzinger RGG¹ III, Sp. 309 ff (bei beiden ältere Literatur); — H. Vincent: J. sous terre, 1911; — Derſ.: J., Tome I, J. antique Fasc. I, 1912; — G. Dalman: Zion, die Burg J.s (PJ XI, 1915, S. 39 ff); — Derſ.: Die Stammeszugehörigkeit der Stadt J. und des Tempels (Baudissin-Festschrift, 1918, S. 107 ff); — R. Weill: La cité de David, 1920; — Joachim Jeremias: J. zur Zeit Jesu, 1923 ff; — F. G. Duncan: Millo and the City of David (ZAW XLII N. F. 1, 1924, S. 222 ff); — A. Alt: J.s Aufstieg (ZDMG LXXIX N. F. IV, 1925, S. 1 ff); — Macalister-Duncan: Excavations on the Hill of Ophel, 1923—25. — Ueber Einzelfragen, besonders betr. Ausgrabungen, vgl. die letzten Jahrgänge des Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund, der RB und der ZDPV (¶ Ausgrabungen: II). **Hertzberg.**

2. Eine höchst bedeutende Rolle war J. durch das Christentum beschieden. Zunächst war es von 30 bis etwa 62 Sitz der ¶ Urgemeinde. Das Kollegium der Apostel und der Herrnbruder ¶ Jakobus leiteten von hier aus die entstehende christliche Kirche. Ihre Mission erstreckte sich bald über die Grenzen Palästinas hinaus, und später — in Konkurrenz mit ¶ Antiochia — weit in das römische Reich hinein. Ihre Eigenart war und blieb das ¶ Judenchristentum. Im Jahre 48 oder 49 fand hier die Besprechung mit den antiochenischen Aposteln über die beiderseitige Missionspraxis statt, das sogenannte Apostelkonzil (¶ Heidenchristentum, 2 b). Seitdem zahlten auch die heidenchristlichen Gemeinden eine Steuer nach J. Hier ist endlich der evg. Erzählungsstoff geformt worden: die ältesten Sammlungen der Worte und Taten Jesu, die in die synoptischen ¶ Evangelien eingearbeitet sind. Vor der Zerstörung J.s im Jahre 70 (¶ Jerusalem: II, 1 d) floh die Gemeinde nach Pella. Nach dem ¶ Bar-Kochba-Krieg erbaute Kaiser Hadrian auf den Trümmern J.s die ausschließlich heidnische Stadt Aelia Capitolina, in der sich eine heidenchristliche Gemeinde ansiedelte. Das Judenchristentum blieb im Ostjordanland.

Als die Synodalverfassung eingeführt wurde, trat J. in Konkurrenz mit ¶ Cäsarea als kirchliche Hauptstadt des Landes. Man einigte sich dahin, daß auf den palästinensischen Synoden die Bischöfe von J. und Cäsarea gemeinsam den Vorsitz führten, was die Synode von Nicäa 325 can. 7 bestätigte. Der Wirksamkeit des ¶ Origenes in Cäsarea verdankte auch J. eine bischöfliche Bibliothek, die ¶ Eusebius von Cäsarea für seine Kirchengeschichte benutzt hat.

Kaiser ¶ Konstantin d. Gr. machte J. zur heiligen Stadt. Er erbaute über dem Grabe Christi die Anastasis (¶ Jerusalem: III, 3), der bald viele andere Kirchen folgten. Das Kreuz Christi wurde die große Reliquie, Palästina das Wallfahrtsziel für die ganze Christenheit. Die Synode von Chalcedon 451 trug dieser Entwicklung Rechnung, indem sie J. zum kirchlichen Oberhaupt der drei palästinensischen Provinzen machte; die Synode von Konstantinopel 553 erhob J. zum fünften Patriarchat. Kaiser ¶ Justinian erbaute große Pilgerhäuser und Kirchen. 614 wurde J. eine Beute der Perser, 637 des Islam.

Hans Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, I, S. 1—64; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 209 ff; — Karl Holl: SAB 1921, S. 920 ff; dazu W. Mundle: ZNT 1923, S. 20 ff; — RE³ VIII, S. 687 ff; XXIII, S. 672 (Patriarchat J.); — Eine genaue Beschreibung der heiligen Stätten J.s im kirchlichen Altertum (um 385) gibt die Pilgerfahrt der Aetheria; vgl. Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta, hrsg. von W. Heraeus, 1908 (Sammlung vulgärlateinischer Texte, 1. Heft); vgl. auch RE³ XVIII, S. 345 ff. **Achelis.**

3. a. Den Arabern wurde J. heilige Stadt, die dritte nach Mekka und Medina (¶ Islam). Hauptstadt war sie indessen so wenig wie in byzantinischer Zeit; vielmehr wurde erst Lydda, dann Ramle Mittelpunkt der Palaestina Secunda. Die duldsame Haltung, die der Islam anfangs gegen die christliche Bevölkerung J.s beobachtete, ging von etwa 900 an immer mehr verloren. Unter der Herrschaft der ägyptischen Fatimiden (seit 969) kam es sogar stellenweise zu Christenverfolgungen. Unerträglich wurde die Lage durch die Seldschuken, die 1077 J. eroberten. Das führte dann zum ersten Kreuzzug und zur Einnahme J.s durch die Franken 1099 (¶ Kreuzzüge), die den vorhandenen christlichen Bauten (besonders Grabeskirche und südlich davon, auf dem späteren Muristangrundstück) neue hinzufügten. J. wurde die Hauptstadt des Frankenstaates und die Wiege der ¶ Ritterorden. 1187 nahm Saladin die Stadt; außer der Grabeskirche wurden die christlichen Gebäude islamisiert. 1229 erhielt ¶ Friedrich II J. durch Vertrag auf 10½ Jahre zurück; das völlige Ende der Frankenherrschaft bedeutete der Chowaresmiersturm 1244. — 1517 kam J. in türkische Hand; bis 1917 war es Hauptstadt eines größeren Verwaltungsbezirkes (Liwa) unter einem Mutesarrif. Am 9. Dez. 1917 wurde die Stadt von der englisch-ägyptischen Expeditionsarmee kampflos besetzt, um dann die Hauptstadt des englischen Mandatsstaates ¶ Palästina zu werden, in der der High Commissioner seinen Sitz hat.

3. b. J. war seit der römischen Zeit stark international gemischt. Das 7. Jhd. brachte ein Vorherrschen des arabisch-islamischen Elements. Doch blieb das alteingesessene griechische Christentum in allen Wirren bodenständig; bis heute ist J. Sitz eines (autokephalen) griechisch-orthodoxen Patriarchen (¶ Orthodox-anatolische Kirche). Das lateinische Christentum wuchs in der Kreuzfahrerzeit stark an; später haben die Franziskaner ihm Rückhalt gegeben; seit 1847 besteht das lateinische Patriarchat, das zu dem großen Aufschwung der kath. Arbeit, der Klöster- und Ordensniederlassungen, sehr beigetragen hat. In J. gibt es ferner, abgesehen von den Oberhäuptern einiger römisch-unierter Kongregationen, einen armenischen Patriarchen, einen jakobitischen (syrianischen) Bischof, einen koptischen Metropoliten, einen abessynischen Bischof, einen anglikanischen Bischof sowie einen deutsch-evangelischen Propst. Das 19. Jhd. hatte den Protestantismus in J. Fuß fassen lassen. Erst begann die englische ¶ Judenmission; dann kam 1841 das preußisch-englische Bistum, dessen zweiter Vertreter, Bischof ¶ Gobat (1846 bis 1879) die meisten evg. Liebeswerke mitbegründet und vielerorts, auch in J., evg. Gemeinden geschaffen hat (¶ Orient). Juden waren im Mittelalter wenig vorhanden; die spanischen Judenausweisungen im 15. Jhd. brachten sephardische Familien nach J.; aus Polen kamen im 18. Jhd. aschkenasische; die Zuwanderung dauerte an und ist durch die zionistische Bewegung (¶ Zionismus) verstärkt worden. Von den Europäern sind nach den Engländern, die viele Beamte in J. haben, die Deutschen die wichtigste

Gruppe (etwa 450). Unter den Konsulaten gibt es ein deutsches Generalkonsulat. Die Einwohnerzahl beträgt schätzungsweise 80 000, davon nicht ganz 50 000 Juden, 16 000 Christen und 15 000 Muhammedaner.

3. c. Die Altstadt zerfällt noch heute in die vier Quartiere: das muhammedanische, das christliche, das armenische, das jüdische. Als Lebensmittelmarkt und für den Kleinhandel ist die Altstadt trotz der Enge der Straßen und Verhältnisse von großer wirtschaftlicher Wichtigkeit für J. und die umwohnenden Bauern und Beduinen. Hauptgeschäftsstraße, besonders für die Europäer und den Fremdenverkehr, ist die Jaffastraße unmittelbar westlich der Altstadt. Außer nach Osten gibt es nach allen Seiten Vorstädte, meist jüdische, — manche von ghettoartiger Häßlichkeit, andere aus schönen Villen bestehend —; unter den Vorstädten sind besonders zu nennen die Kolonie der deutschen Templer im Südwesten (¶ Tempel, deutscher) und das zu einem Stadtviertel angewachsene Syrische Waisenhaus im Norden. J. hat eine Reihe schöner Bauten aufzuweisen, unter denen die deutschen hervorragen (Mariendom, Erlöserkirche, Paulushospiz, Diakonissenhospital u. a., ganz besonders die Oelbergstiftung). — Das Straßenbild bietet das übliche orientalisch-europäische Gemisch. Die Straßen werden jetzt asphaltiert, der Verkehr durch zahlreiche Omnibuslinien unterstützt. Eine Bahn verbindet J. mit Lydda und von da weiter mit Haifa, Jaffa und Aegypten. — In sanitärer Beziehung wird viel getan und die Malaria mit Erfolg bekämpft. An Hospitälern und Schulen ist dank christlicher und jetzt auch jüdischer Wirksamkeit kein Mangel. Industrie ist wenig vorhanden, Handwerk und Handel überwiegen durchaus. Zum großen Teil lebt die Stadt vom Fremdenverkehr. Denn J. übt eine starke, ja immer stärker werdende Anziehungskraft aus. Der Charakter der heiligen Stadt ist auch durch die Modernisierung des letzten Jahrzehnts nicht weggewischt worden. Trotz vieles „Unheiligen" kann man noch einen starken Eindruck davon haben, daß J. die heilige Stadt dreier Weltreligionen ist (¶ Jerusalem: III).

H. Guthe und Meyer in: RE³ VIII, S. 690 ff (daselbst ältere Literatur); — H. Vincent-F.-M. Abel: J. Tome II, J. nouvelle, 1914 ff; — P. Volz: Das J. der Kreuzfahrer (PJ III, 1907, S. 57 ff); — H. W. Hertzberg: 75 Jahre deutsche evg. Gemeinde J., 1927. — Sonst vgl. die Palästinaführer von Baedeker, Meyer, Meistermann (kath.) und Preß (jüd.), sowie das (allerdings stark einseitig-englische) Handbook of Palestine von Luke u. Keith-Roach, 1922. **Hertzberg.**

Jerusalem: III. Heilige Stätten in der Gegenwart.

1. J., die „heilige Stadt" der Juden, Christen und Muhammedaner, ist reich an Stätten, mit denen sich Erinnerungen an die heilige Geschichte verknüpfen, von denen jedoch hier nur die wichtigeren genannt werden können. Nur selten reicht die Tradition dieser Verknüpfung soweit zurück, daß sie einige Wahrscheinlichkeit oder gar Sicherheit beanspruchen kann. Vielfach hat die Festlegung einer Tradition die anderer als Konsequenz oder durch Ideenassoziation nach sich gezogen. Dabei spielte auch die Rücksicht auf die Wünsche der Pilger, die möglichst viele Stätten des Heiles besuchen wollten, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Bisweilen läßt sich ein Wandern der Tradition von einer Stätte zur andern beobachten. Der Hader der Konfessionen und die Rivalität der Mönchsorden haben gelegentlich zu Doppeltraditionen geführt. Die komplizierte Geschichte dieser Traditionen, für die uns bis vor kurzem nur literarische Quellen (besonders Pilgerschriften seit dem 4. Jhd.; vgl. Literatur zu ¶ Jerusalem: II, 2) und mittelalterliche Karten (die älteste das Madeba-Mosaik aus dem 6. Jhd.) zur Verfügung standen, beginnt erst neuerdings auch durch archäologische Untersuchungen deutlicher zu werden; doch sind der Ausgrabung gerade durch die Heiligkeit der Stätten vielfach unübersteigbare Schranken gezogen.

2. Das Hauptheiligtum der Muhammedaner, haram esch-scherîf, ist der einstige Tempelplatz, sein Hauptbau der Felsendom (kubbet-es-sachra), nach einer Inschrift vom Jahre 691 vom Sultan Abd el-Malik (nicht von Omar) erbaut über dem heiligen Felsen, der ziemlich sicher einst den Brandopferaltar des salomonischen Tempels getragen hat. Die Moschee el-aḳṣā an der Südseite des haram ist hervorgewachsen aus einer an der Stelle der Basilika des Herodes erbauten Marienkirche Justinians, die in der Kreuzfahrerzeit als templum Salomonis galt und den im anstoßenden Palast (jetzt „Weiße Moschee") wohnenden Tempelrittern (¶ Ritterorden) ihren Namen gab. Ein Platz an der westlichen Stützmauer des haram dient den Juden seit dem Mittelalter als Klageplatz („Klagemauer"; Litaneien jeden Freitag nachmittag).

3. Das Hauptheiligtum der Christen ist die Heilige Grabeskirche. Deren wechselvolle Geschichte beginnt mit der Erbauung einer Auferstehungskirche (Rundbau über dem Hl. Grabe) und einer Basilika über der Stätte der Kreuzauffindung durch Konstantin (¶ Grab, Heiliges, 1). Im Laufe der Zeit gesellten sich weitere Kirchen, besonders die Kalvarienkirche (¶ Golgatha) hinzu. Nach der Zerstörung durch die Perser erfolgte ein Neubau durch den Abt Modestus (616—26). Der jetzige Bau, der alle bis dahin entstandenen Heiligtümer zusammenfaßt, geht auf die Kreuzfahrer (Anfang des 12. Jhd.s) zurück, hat jedoch mehrere Zerstörungen und Neubauten erfahren (letzter Neubau mit entstellenden Einbauten nach einem Brande 1810). Er enthält in der Mitte einer Rotunde die Kapelle des Hl. Grabes (Troggrab) mit der vorgelagerten Engelskapelle und eine Reihe weiterer Kapellen, die sich in nicht ganz regelmäßiger Weise um den ostwärts anschließenden Langbau (darin die Weltenmitte) gruppieren. Hervorgehoben seien: das Gefängnis Jesu, die Kapellen der Kleiderverteilung, der Dornenkrönung, der Kreuzannagelung, der Kreuzerhöhung (Golgotha mit der Grube für das Kreuz und dem Felsspalt Mtth 27 $_{51}$, darunter die Kapelle mit dem Grabe Adams) und etwas abseits unterhalb von Golgotha der Salbungsstein. Weiter ostwärts schließt sich die unterirdische Helenakapelle mit der anstoßenden, abermals tiefer gelegenen Kreuzauffindungskapelle an. Die Besitzrechte der einzelnen Konfessionen an diesen Heiligtümern sind genau abgegrenzt und werden eifersüchtig gehütet. Die Hauptfeiern finden naturgemäß in der Zeit von Palmsonntag bis Ostern statt, jedoch infolge der Verschiedenheit des Kalenders für Lateiner und Griechen an verschiedenen Tagen. Besonders eindrucksvoll ist die griechische Feier der Auferstehungsnacht mit dem Wunder des sich selbst entzündenden hl. Feuers, das von Priestern aus der Grabkapelle herausgereicht wird, und an dem alle Teilnehmer ihre Kerzen und Fackeln entzünden. — Die Entscheidung der Echtheitsfrage Golgothas und des Hl. Grabes hängt vor allem von der bisher nicht ausreichend möglichen Feststellung des Laufes der damaligen Nordmauer Jerusalems ab, die diese Stätten ausgeschlossen haben muß. Die Möglichkeit der Echtheit wird sich zurzeit nicht bestreiten lassen. Neuere Versuche, Golgotha

und das Grab Jesu an anderen Stellen zu ermitteln, entbehren aller genügenden Grundlagen.

4. Die Via dolorosa, deren Endpunkt mit der Ansetzung Golgothas und des Hl. Grabes gegeben ist, hat nach der herrschend gewordenen Tradition ihren Ausgangspunkt in der Kaserne, die, an der Nordwestecke des haram gelegen, die Stelle der ehemaligen Burg Antonia einnimmt. Diese gilt als das Richthaus des Pilatus, das nördlich von ihr festgestellte römische Pflaster als das Gabbatha von Joh 19_{13}, ein dreifacher Torbogen (ein Teil des Mittelbogens über der Straße, die nördliche Fortsetzung in der Kirche der Zionsschwestern) als Eingangstor zum Prätorium und Ecce homo-Bogen. An der so bestimmten Straße sind dann sämtliche Stationen des Leidensweges einschließlich der rein legendarischen örtlich festgelegt und zum Teil mit Kapellen besetzt. Die Identifikation des Prätoriums mit der Antonia läßt sich jedoch nur bis etwa 1200 zurückverfolgen; früher suchte man es im südlichen Stadtteil in der Sophienkirche, deren Lage freilich nicht sicher zu bestimmen ist. Nach Josephus (bell. jud. II 14_8 § 301) ist es richtiger mit dem Palast des Herodes zu identifizieren, dessen Reste in der Zitadelle am Jaffatore erhalten sind. Der Ecce homo-Bogen ist in Wahrheit das Osttor der von Hadrian gegründeten Aelia Capitolina.

5. Ein südlich der Stadtmauer auf dem Westhügel gelegener Gebäudekomplex enthält in sich die Reste einer Kreuzfahrerkirche, einer Nachfolgerin der ältesten, schon für die Zeit Hadrians bezeugten Kirche, der „heiligen Sion", der „Mutter aller Kirchen", der „Apostelkirche". Diese war sehr wahrscheinlich da erbaut, wo das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, die Versammlungsstätte der ersten Christengemeinde (Apgsch 12_{12}), gestanden hatte. Ohne genügenden Grund aber hat die Tradition dies Haus auch mit dem identifiziert, in dem die Jünger das Pfingstwunder erlebten, und weiter mit dem, in dem Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl hielt („Coenaculum"; die Ausstattung des jetzt als Abendmahlssaal gezeigten Raumes geht auf die seit 1333 hier ansässigen Franziskaner zurück). Unter diesem Hause soll sich ferner das Grab Davids befinden (daher die Bezeichnung des ganzen, seit 1547 muslimischen Gebäudekomplexes als en-nebi dā'ūd). In die Nachbarschaft verlegte man ferner das Haus des Kaiphas, das Sterbehaus der Maria, der Mutter Jesu („Dormitio") und andere Erinnerungsstätten. Die Dormitio wurde 1898 von Kaiser Wilhelm II dem Deutschen Verein vom Hl. Lande überlassen, der hier eine imposante Marienkirche erbaute.

6. Der Garten ¶ Gethsemane lag nach alter, doch keineswegs sicherer Tradition am Fuß des Oelberges, wo ihn die von der Stadt kommende Straße erreicht. Hier haben Ausgrabungen 1910 ff die Fundamente einer Kirche aus dem 4. Jhd. nachgewiesen. Heute pflegen Franziskaner dort einen Garten mit mehrhundertjährigen Oelbäumen, in dessen nächster Nähe die Stellen, wo die Jünger schliefen und wo Judas den Herrn küßte, gezeigt werden, während das Gebet Jesu in eine etwas abseits gelegene Höhle („Agoniegrotte") verlegt wird. In einer zweiten Höhle nahe der ersten zeigt man das Grab, in dem Maria bis zu ihrer Himmelfahrt geruht haben soll; der Eingang zu ihr ist seit dem 5. Jhd. mit einer Kirche überbaut. Auf der Oelbergkuppe bezeichnete die im 4. Jhd. über einer Grotte erbaute, 1910 f ausgegrabene Eleonakirche die Stelle, wo Jesus seine Jünger lehrte; gegenwärtig liegt hier ein Karmeliterkloster mit den Kirchen des Paternoster und des Credo (wo die Jünger das Apostolikum formuliert haben sollen). Wenig nördlicher liegt die Stätte der Himmelfahrt, wo schon Konstantin eine Kirche (Oktogon mit oben offener Kuppel) erbaute, während heute eine kleine Kapelle in einem unregelmäßig gestalteten Hof steht (muslimischer Besitz). Etwa 400 m weiter nordwärts auf der „Galiläakuppe" bezeichnet eine griechische Kapelle die Stelle, wo nach mittelalterlicher Tradition die Engel die Jünger nach der Himmelfahrt ihres Herrn anredeten („Viri Galilaei"); neuerdings wird mehrfach angenommen, daß ursprünglich hier eine Herberge für Pilger aus Galiläa lag. Die russischen Kirchen an und auf dem Oelberg können nur junge Traditionen für sich in Anspruch nehmen (Gethsemane und Himmelfahrt).

Für die kaum übersehbare Literatur kann auf Peter Thomsen: Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, bisher 4 Bde., 1908—27, verwiesen werden. — Zur ersten Orientierung vgl. Karl Baedeker: Palästina und Syrien, 1910 ^{7}, S. 18 ff. — Hauptwerk: H. Vincent und F. M. Abel: Jérusalem, Tome II: Jérusalem nouvelle, 1926. — Wichtigste Spezialschriften: Zu 2 vgl. G. Dalman: Neue Petrasforschungen und der heilige Felsen von J., 1912. — Zu 3 vgl. RE ^{3} VII, S. 44 ff; — C. Mommert: Golgatha und das hl. Grab zu J., 1900; — C. W. Wilson: Golgatha and the Holy Sepulchre (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements, 1902—04); — A. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche, 1908; — G. Dalman: Golgotha und das Grab Christi (PJ 9, 1913, S. 98 ff); — K. Schmaltz: Mater ecclesiarum, die Grabeskirche in J., 1918. — Zur Feier des hl. Feuers Aufsätze von B. Schmidt und K. Schmaltz in PJ 11, 1915, S. 85 ff und 13, 1917, S. 53 ff. — Zu 4 vgl. G. Dalman: Die Via dolorosa (PJ 2, 1906, S. 15 ff). — Zu 5 vgl. Th. Zahn: Die dormitio sanctae virginis und das Haus des Johannes Markus (NkZ 10, 1899, S. 377 ff); — C. Mommert: Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion (ZDPV 21, 1898, S. 149 ff). — Zu 6 vgl. H. W. Trusen: Geschichte von Gethsemane (ZDPV 33, 1910, S. 57 ff); — H. Vincent: L'Eglise d'Eléona (RB 8, 1911, S. 219 ff). **Steuernagel.**

Jerusalem: IV. Universität.

Bereits 1913 beschloß der Wiener Zionistenkongreß die Errichtung einer hebräischen Universität in J. Noch vor Beendigung des Weltkrieges legte der Leiter der Zionistischen Organisation, Dr. Chaim Weizmann, den Grundstein für das Universitätsgebäude auf dem Scopus-Hügel im Norden J.s; am 1. April 1925 wurde die Universität unter Teilnahme von Vertretern der Hochschulen aller Kulturländer feierlich eröffnet. Sie steht erst im Anfang ihres Aufbaus und hat zunächst nur einige wissenschaftliche Institute: vier naturwissenschaftliche, deren Aufgaben hauptsächlich durch die Erfordernisse des Landes bestimmt sind, ein mathematisches, ein orientalistisches und ein judaistisches. Dieses ist der Erforschung der jüdischen Religion gewidmet, aber ebenfalls vorläufig noch nicht vollständig ausgebaut, wenn es auch die meisten Hörer hat und mehr als die anderen Institute veröffentlicht (Madda'e ha Jahadut, 1928). Die Mittel der Universität fließen aus freiwilligen Spenden, die Leitung liegt in der Hand eines Kuratoriums, dem u. a. Albert ¶ Einstein angehört. Die Zahl der Studierenden betrug im Winter 1927/28: 211. Im Herbst 1928 wurde die geisteswissenschaftliche Fakultät eröffnet, die das judaistische und orientalistische Institut in sich aufnahm. — Mit der Universität ist die Universitäts- und Nationalbibliothek verbunden, die gegenwärtig etwa 200 000 Bände besitzt und eine bibliographische Vierteljahrsschrift „Kirjat Sefer" (Bd. 5, 1928) herausgibt. Auch erscheinen seit 1923 Publications of the University J. (Haag, M. Nijhoff). **Elbogen.**

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709—89), evg. Theologe, * in Osnabrück; nach ausgedehntem Studium und langjährigen Auslandsreisen (Holland, England) 1742 Hofprediger in Wolfenbüttel, 1749 Abt von Marienthal, 1752 Abt von Riddagshausen, 1771 Vizepräsident des Konsistoriums in Wolfenbüttel. Bekannt ist, daß Goethe den Selbstmord seines Sohnes Karl Wilhelm in Wetzlar († 1772) für die Schilderung seiner „Leiden des jungen Werther" literarisch verwertet hat. — Die theologische Bedeutung J.s liegt auf homiletischem und apologetischem Gebiet. Ein Geistesverwandter ¶ Mosheims, bemüht er sich in der Predigt um anziehende Form des Ausdrucks, um psychologische Einstellung auf den Hörer, um Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedanken. Als Apologet zeigt er den Einfluß Chr. ¶ Wolffs, mit dessen Philosophie er schon als Leipziger Student in Berührung gebracht war. Seine „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" (1768 ff) fanden große Verbreitung, auch durch Uebersetzung in andere Sprachen. Sein Plan einer Historia dogmatum (Brief an Gottsched vom 12. Jan. 1747) kam leider nicht zur Ausführung; immerhin läßt sich aus gewissen nachgelassenen Aufzeichnungen (Nachgelassene Schriften I, 1792, S. 125 ff 563 ff) ersehen, daß J. durch starken Sinn für geistesgeschichtliche Zusammenhänge den nachmaligen Begründer der ¶ Dogmengeschichte, W. ¶ Münscher, weit überragte. Dem pädagogischen Interesse J.s verdankte Braunschweig die Gründung des Karolinums 1745, der Vorstufe der heutigen (seit 1862) Technischen Hochschule.

Schriftenverzeichnis bei J. M. H. Döring: Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jhd.s, 1830, S. 153 ff; — Entwurf seiner Lebensgeschichte. Eine Selbstbiographie (Nachgelassene Schriften II, 1793, S. 1—34); ergänzend und fortführend: Emperius: J.s letzte Lebenstage, 1790; — Ueber J. vgl. Friedr. Koldewey: Lebens- und Charakterbilder, 1881, S. 105 ff; — Derſ.: EHP IV², 1906, S. 660 ff; — Aug. Roloff: Abt J. und die Gründung des Collegium Carolinum, Diss. Berlin 1910; — K. Aner: Die Historia dogmatum des Abtes J. (ZKG, N. F. 10, 1928, S. 76 ff). — Aelteres in RE³ VIII, S. 695 ff und RGG¹ III, Sp. 315 f. **Ackeley.**

Jesaja und Jesajabuch.

1. Jesaja, der Sohn des Amoz: a) J. als Prophet; — b) J.s Bedeutung; — c) J. als Schriftsteller. — 2. Deuterojesaja: a) D. als Prophet; — b) D.s Bedeutung; — c) D. als Schriftsteller. — 3. Die weiteren Prophetenworte des J.buches: a) Ihr Inhalt; — b) Ihre Form. — 4. Die Entstehung des J.buches.

Das unter dem Namen des J. überlieferte Buch enthält Prophetenworte aus den verschiedensten Jahrhunderten. Die ältesten Bestandteile des Buches sind die Worte des Propheten J., der im 8. Jhd. lebte. Sie sind in Kap. 1—35 enthalten, wozu Kap. 36—39 als historischer Anhang hinzugefügt ist. — Eine zweite Sammlung, Kap. 40—55, enthält die Worte „Deuterojesajas", eines unbekannten Propheten aus der Zeit des Exils. — Außerdem sind sowohl in der ersten Hälfte des J.buches wie in einem Anhang Kap. 55 bis 66 noch eine Reihe weiterer Prophetenworte aus vorexilischer, exilischer und nachexilischer Zeit enthalten.

1. a. Jesaja ben Amoz ist der erste im Südreiche Juda wirkende Prophet, dessen Worte erhalten sind. Er lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jhd.s. Es bestätigt sich an ihm die Regel, daß größere Prophetenpersönlichkeiten immer nur in Zeiten höchster politischer Spannung aufgetreten sind. In den zwei Jahrhunderten, die seit der Spaltung des salomonischen Reiches vergangen waren, hatte das kleinere Südreich Juda (¶ Israel, 10 ff) im allgemeinen ein geruhiges Leben gelebt. Um die Mitte des 8. Jhd.s war es damit vorüber. Der Zusammenstoß mit ¶ Assyrien bereitete sich vor. — 738 hatte ¶ Menahem von Israel dem im Westen kämpfenden Tiglatpileser III von Assur einen ungeheuren Tribut gezahlt. Nach dem Abzug Tiglatpilesers begannen die von ihm heimgesuchten Kleinstaaten ein Defensivbündnis gegen die Assyrer zu betreiben. Da Juda den Anschluß verweigerte, wurde ihm von den Aramäern und Israeliten der Krieg erklärt (Syrisch-ephraimitischer Krieg etwa 735—734). ¶ Ahas von Juda wandte sich in der Not an Tiglatpileser III. Der kam sofort, züchtigte Israel und zerstörte Damaskus. Als er 727 starb, verweigerte Hosea von Israel den jährlichen Tribut. Der neue König, Salmanassar V erschien. Hosea wurde gefangen und Samarien erobert. Damit hatte das Nordreich aufgehört zu bestehen. — Ahas von Juda war, solange er lebte, ein treuer Vasall der Assyrer. Sein Nachfolger ¶ Hiskia ließ sich zum ersten Male 711 verleiten, einem Bündnis gegen die Assyrer beizutreten. Sargon II erstickte den Aufstand schnell. Zum zweiten Male schloß sich Hiskia nach dem Tode Sargons einer Koalition gegen die Assyrer an. Sargons Nachfolger Sanherib erschien 701 im Westen und züchtigte sämtliche Rebellen. Auch Jerusalem wurde belagert. Doch gaben die Assyrer die Belagerung bald wieder auf, so daß der Stadt das Geschick Samariens noch einmal erspart blieb.

Vom Leben J.s wissen wir nur wenig Sicheres. Er wohnte in Jerusalem und war mit einer Prophetin verheiratet. Zwei Söhnen gab er bedeutungsvolle Namen (7 3 8 3). Seinen Worten kann man entnehmen, daß die Zustände in der Großstadt Jerusalem es gewesen sind, die die Wendung seines Lebens vorbereitet haben. Auch Samarien wird von ihm erwähnt. Und zwar war es weniger das Elend der Armen als das Leben und Treiben der leitenden Stände, an dem sein Blick immer wieder hängen blieb. Anstatt daß sie den Schwächeren halfen, plünderten sie sie selber auf das gewissenloseste aus und lebten, von dem erpreßten Gelde genießend, in den Tag. Woher sollten auch sittliche Hemmungen kommen? Die Religion der Zeit erschöpfte sich in einem sinnlichen Kult. Gewisse Kreise dienten sogar fremden Göttern (¶ Götzendienst). Dabei war Israel doch das Volk Jahves, der nur den einen Willen hat, daß auf der Erde Recht und Gerechtigkeit herrsche! Einst ist das auch in Israel alles anders gewesen, wie J. glaubte. In den Tagen Davids war Jerusalem eine ehrbare Stadt mit guten Richtern und Ratsherren; jetzt ist es verkommen wie eine Dirne. Der Schmerz und die Empörung über den tiefen Fall der Gottesstadt bewirkte, daß das Leben J.s eine entscheidende Wendung nahm. Im Todesjahre Ussias (etwa 740) „sah er den Herrn" und wurde von ihm selbst beauftragt, hinzugehen, um dem Volke, das nicht hören will, den letzten Rest des Verstandes zu nehmen, damit es um so sicherer in den Abgrund taumele (6 1—11). — Als Jahves Bote hat J. ein Menschenleben lang Gottesworte in Jerusalem ausgerichtet. Vor Himmel und Erde erhob er die Anklage gegen Israel wegen all seiner Sünden, wegen des Reichtums, den Gott haßt, wegen des Hochmutes, den er verabscheut, wegen der Bedrückung der Armen, der Beugung des Rechtes, wegen des Prassens und Zechens, wegen des ganzen sinnlosen Kultes (1 2 f. 10 ff. 21 ff 2 6 ff 3 12. 16 ff 5 8 ff 28 7 f 29 13 f). Ein Vergeben und Vergessen wäre höchste Ungerechtigkeit. Die Stunde der Vergeltung ist da. — Im einzelnen hat sich J. den „Tag Jah-

ves" (2_{12} ff) sehr verschieden vorgestellt (¶ Eschatologie: II, 4). Bald sprach er davon, daß Jahve selber zu furchtbarem Gericht erscheinen werde (2_{12} ff 3_{13} f 16 ff), bald davon, daß das ganze Land zur Wüste werden solle (5_{6} 6_{11} 32_{9} ff). Zuletzt wies er immer wieder auf einen Feind aus der Ferne hin, der kommen und allem Leben ein Ende machen würde (3_{1} ff $5_{13.26}$ ff 28_{11}). Es ist wahrscheinlich, daß er dabei schon früh an die Assyrer gedacht hat. — Sehr bald fügte er eine weitere Erkenntnis hinzu. Es werden nicht alle vom Gericht getroffen werden. Ein Rest wird bleiben, der Buße tut (1_{24} ff). Diese Erkenntnis war ihm so wichtig, daß er einem Sohne einen Namen gab, der sie enthielt: Schearjaschub, ein Rest wird sich bekehren (7_{3}). — Ja gelegentlich hielt er sogar die Bekehrung aller für möglich. Würden alle Buße tun, brauchte kein Gericht eintreten. Dann könnten alle friedlich wohnen bleiben (1_{16} f. 19). — Die großen geschichtlichen Ereignisse, die er miterlebte, vertieften seine Erkenntnis mehr und mehr. Als der syrisch-ephraimitische Krieg ausbrach, glaubte er, daß damit das Gericht angebrochen sei. Israel und Aram würden untergehen (8_{1-4}). Juda aber habe jetzt die Möglichkeit, als heiliger Rest zu bleiben, falls es sich noch im letzten Augenblick bekehren werde (7_{1} ff). Als dies nicht geschah, sah er, daß es auch für Juda schon zu spät sei. Und so verkündete er denn: die Mittel, deren ¶ Ahas sich bedienen wolle, um die drohende Gefahr zu bannen, würden zwar für eine kleine Weile helfen (7_{10} ff). Dann aber werde auch über Juda die Katastrophe hereinbrechen (7_{18} f; 8_{5} ff). Den Glauben an einen Rest gab er jedoch nicht auf. Nur war ihm jetzt ganz klar, daß der Rest, der bleiben würde, eine viel kleinere Schar wahrhaft Gläubiger sei. Vorerst bedeutete die Hausgemeinde, die er mit seinen Kindern und seinen Jüngern bildete, den Anfang eines neuen Israel im Geist (8_{16-18}). — Es scheint, als ob auf die Ereignisse des Jahres 734 im Leben J.s eine längere Periode enttäuschten Schweigens folgte (8_{16}). Erst unter der Regierung ¶ Hiskias trat er wieder mit Worten hervor, als er von den Bemühungen um ein Bündnis gegen Assur erfuhr, bei denen Aegypten im Hintergrund stand. Der Untergang des Nordreiches hatte ihm bewiesen, daß das Gericht begonnen habe. Es war klar, daß Jahve es mittels des Assyrers zu Ende führen würde. Daher ist es Wahnsinn, sich der Assyrer durch Rüstungen oder Bündnisse erwehren zu wollen (30_{1} ff. 6 f 31_{1} ff). Retten könnte nur Bekehrung und gläubiges Stillehalten (28_{16} 30_{15} ff). Da er für seine Worte keinen Glauben fand (28_{14} ff), versuchte er, sich durch eine Tat Aufmerksamkeit zu verschaffen. Drei Jahre ging er nackend, um anzudeuten, daß binnen kurzem Aegypter und Kuschiten, auf die man seine Hoffnung setzte, selber als Gefangene, nackt und barfuß nach Assur ziehen würden (20). Auch diese Tat blieb wirkungslos. Das Bündnis kam zustande. Der Aufstand von 711 mißglückte. Der zweite erfolgte 705, als Sargon gestorben war. — 701 erschien der neue König, Sanherib, im Westen und züchtigte zunächst den Norden. Dann wandte er sich dem Süden zu. Von Lachisch aus ließ er Juda erobern und Jerusalem belagern. Es ist ungewiß, wie J. den Anfang des Krieges beurteilt hat. Es scheint, daß wir nur Worte von ihm aus den letzten Monaten des Feldzuges haben. Wenn er jetzt wieder redete, hatte das einen tiefen Grund. Der Assyrer war ja gar nicht ein demütiges Werkzeug in der Hand Jahves, wie er geglaubt hatte, das sich darauf beschränkt, Sünder zu strafen. Er war ein Eroberer, der sich um gut und böse nicht kümmerte (10_{5} ff). Sofort ergänzte J. seine Verkündigung. Das Gericht über Juda ist im Gange. Danach aber wird es vor den Mauern von Jerusalem auch über den Assyrer ergehen (10_{27} ff 14_{24} ff 17_{12} ff 18_{1} ff 30_{27} ff 37_{22} ff [?]). Und dann, wenn nur noch ein Rest in Zion übrig ist, der sich bekehrt hat (37_{32})? Dann wird ein König aus dem Hause David den Messiasthron besteigen und in Gerechtigkeit und Weisheit regieren (9_{1} ff 11_{1} ff). Hat J. noch mehr verheißen? Hat er davon geredet, daß Jerusalem mit dem Tempel Jahves dann der Mittelpunkt eines Friedensreiches der ganzen Erde werden würde? Da 2_{2} ff bestritten ist, läßt sich nichts Sicheres sagen. — Das Ende gestaltete sich anders, als J. es erwartet hatte. Zwar wurde Jerusalem nicht erobert, da die Assyrer die Belagerung abbrachen. Doch der Rest, der geblieben war, dachte nicht daran, sich zu bekehren, sondern feierte rauschende Siegesfeste. J. war tief enttäuscht. Zum zweiten Male war der Augenblick verpaßt. Selbst der Rest in Zion, der geblieben war, hatte versagt. Gott wird ihm diese Sünde nie vergeben! (22_{1} ff). Das ist das letzte Wort J.s. Bald nach 701 wird er gestorben sein.

1. b. Die Bedeutung J.s besteht einmal darin, daß er das, was ¶ Amos und ¶ Hosea getrennt verkündigt haben, zu einer höheren Einheit zusammengefaßt hat. Wie Amos und Hosea kennt auch J. keine natürliche Verbindung zwischen Jahve und Israel. Gewiß hat Jahve einst Israel erwählt. Doch zögert er keinen Augenblick, dem erwählten Volke den Garaus zu machen, wenn es sich seinem Willen nicht fügt. Wie Amos und Hosea ist auch J. davon überzeugt, daß Jahve keinerlei Kult verlangt (Amos 5_{21} ff Hosea 6_{6} Jes 1_{10} ff). Er fordert etwas völlig anderes. Mit Amos verkündigt J.: Jahve verlangt von den Menschen die Hingabe ihres Willens (Amos 5_{14} f. 24 Jes 1_{16} f). Mit Hosea betont J.: Jahve will dazu auch das letzte Ziel des menschlichen Denkens und Fühlens sein. Nur gebraucht J. hier einen anderen Ausdruck als Hosea, der von „Gotteserkenntnis" und „Liebe" spricht, die von den Menschen gefordert wird (Hosea 6_{6}). J. nennt das andere, was Gott verlangt, zum ersten Male in der Religionsgeschichte ¶ „Glauben" (7_{9} 28_{16}). Es ist zweifellos, daß dieses eine keusche Wort das, was hier gemeint ist, weit besser umschreibt, als es die beiden Worte vermögen, die Hosea gewählt hat. Denn in dem Worte „Glauben" klingt an, daß es sich Gott gegenüber um eine Erkenntnis und Liebe eigener Art handelt. Es ist ahnungsvolles Erfassen des einen tief verborgenen Grundes alles Seins, und es ist vertrauensvolle Hingabe des endlichen Geschöpfes an den unendlichen Schöpfer.

Zum anderen besteht die Bedeutung J.s darin, daß er solche völlige Hingabe an Gott auch für möglich gehalten hat. Es waren seine schmerzlichsten Erfahrungen, daß nicht das ganze Volk oder wenigstens ein größerer Teil des Volkes dazu imstande war. Das Volk als Ganzes ist verloren. Ueber das wird das Gericht ergehen. Doch ein Rest wird bleiben. Den wird der Schrecken des Gerichtes so erschüttern, daß er Buße tut. Der wird dann auch als Lohn die ganze Fülle irdisch-überirdischer Glückseligkeit erleben, die in Gott beschlossen ist, den ewigen Frieden und den König, der in Gerechtigkeit regiert. — Zu Lebzeiten J.s bildete lediglich die kleine Schar seiner Jünger den Anfang eines neuen Israel. Um die Mitte des 7. Jhd.s zeigte es sich, daß auch andere in Jerusalem gesonnen waren, neue Wege zu gehen. Es waren jene Kreise, in denen das ¶ Deuteronomium entstand, das wenigstens eine wesentliche Einschränkung des Kult-

betriebes forderte und mit großem Ernst auf das Halten der sittlichen Gebote und die Liebe zu Gott hinwies. — Als die Katastrophe über Jerusalem hereingebrochen war (¶ Israel, 12), wurden es abermals mehr, die die alten Wege verließen. Unter dem erschütternden Eindruck des Gerichts ging der Rest von Juda, der geblieben war, tatsächlich in sich. Gierig griff er die Ideen des Deuteronomiums auf. Nun mußte die immer wieder neu verheißene Heilszeit ja anbrechen. Selbst nach der Heimkehr wollte sie nicht kommen. So wurde der Rest von Juda ein wartender Rest, der nicht sterben kann. Ein solcher ist er im Grunde bis auf diesen Tag geblieben. Ganz gewiß hat J. diese Wirkung seiner Worte nicht geahnt. Aber tatsächlich haben sie solche Folge gehabt.

1. c. Welche Worte J. zuzuschreiben sind, ist nicht völlig sicher. Als echt dürften zu bezeichnen sein: 1 2 f. 4—9. 10—17. 18—20. 21—26. 29—31 2 6—21 3 1—9a. 12—15a. 16—24 3 25—4 1 5 1—7. 8—10. 11—13. 14. 18 f. 20. 21. 22. 23 6 1—11 7 18 f. 20. 21 f. 23—25 8 1—4. 5—8. 9 f. 11—15. 16—18. 21 f 9 1—6 9 7—10 4 + 5 25—29 10 5—19. 27b—34 11 1—9 14 24—27 17 1—3. 4. 5a. 5b. 6. 9—10a. 10b—11. 12—14 18 1—6 22 1—14. 15—25 28 1—4. 7 f. 9—13. 14—22. 23—29 29 1—4a. 9—12. 13 f. 15 30 1—5. 6 f. 8—14. 15—17. 27—33 31 1—3. 4 f 32 9—14. Zweifelhaft sind: 2 2—4 5 24 6 12 f 10 20—23. 24—27a 14 28—30. 31 f 29 5—8 31 8 f 32 1—8 37 22—29. 30—32. 33 f. Wertvolle alte Berichte über J. sind jedenfalls nach dem gegenwärtigen Text: 7 1—17 20. — Von den Worten J.s sind reine Drohworte: 3 25—4 1 5 14 6 12 f 7 18 f. 20. 21 f. 23—25 8 9 f. 21 f 14 24—27. 28—30. 31 f 17 1—3. 4. 5a. 5b. 6. 18 1—6 22 25 29 1—4a 30 27—33 31 8 f 32 9—14 (5 14 6 12 f 8 21 f dürften Fragmente sein). Drohworte mit kürzerer Begründung der Drohung sind: 1 29—31 3 1—9a. 16—24 5 24 7 13—17 8 5—8 9 7—10 4 + 5 25—29 17 9—10a. 10b—11 28 1—4 29 13 f (1 29—31 ist wohl ein Fragment). Gelegentlich ist die vorangestellte Begründung ausführlicher gehalten, so daß man von der Verbindung Schelt- und Drohwort sprechen kann. Schelt- und Drohworte sind: 2 6—21 5 8—10. 11—13 10 5—19 22 1—14. 15—18 28 9—13. 14—22 30 1—5. 6 f. 6—14. 15—17 31 1—3 37 22—29 (von diesen Worten geht 28 14—22 zum Schluß in ein Mahnwort über). Reine Scheltworte sind: 1 4—9 5 18 f. 20. 21. 22. 23 28 7 f 29 15. In 1 21—26 steht an Stelle eines Scheltwortes die Nachahmung eines Leichenliedes. Außerdem klingt das Drohwort hier in eine Verheißung aus. 5 1—7 ist eine Parabel an Stelle eines Schelt- und Drohwortes. 1 2 f und 3 12—15a sind prophetische Gerichtsreden, von denen die letztere durch eine Klage des Propheten eingeleitet ist. 1 10—17 ist eine prophetische Tora. 1 18—20 28 23—29 29 9—12 können als aus der Diskussion entstandene Worte bezeichnet werden. Verheißungen sind: 2 2—4 7 7—9 10 20—23. 24—27 11 1—9 22 20—23. 24 (letztere eine ironische Verheißung) 29 5—8 31 4 f 32 1—8 37 30—32. 33—34 (35). Orakel, denen ekstatisches Erleben zugrunde liegen dürfte, sind: 9 1—6 10 27b—34 17 12—14. Eigenberichte des J. sind 6 1—11, der Bericht über seine Berufung, 8 1—4, ein Bericht aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges, 8 11—15, ein Bericht über eine göttliche Belehrung, 8 16—18, wohl das Schlußwort zu den Aufzeichnungen aus dem Jahre 734. — Die Uebersicht lehrt, daß bei J. eine größere Mannigfaltigkeit an prophetischen Gattungen vorliegt, als bei den anderen, etwa gleichzeitig mit ihm lebenden Propheten. Sein Erleben war zu reich, als daß es in den wenigen herkömmlichen Formen prophetischer Rede hätte ausströmen können. Zudem griff er gelegentlich im Interesse einer größeren Wirkungsmöglichkeit bewußt zu neuen Gattungen, die seinen Hörern noch nicht geläufig waren. Vielleicht, daß er sie auf diese Weise fesseln konnte. (Ueber diese Gattungen vgl. ¶ Propheten: II B). — Wie es zur Niederschrift der zumeist auf mündlichen Vortrag berechneten Worte gekommen ist, wissen wir nicht. Gelegentlich ist die Niederschrift durch J. selbst ausdrücklich bezeugt (8 1 f. 16 30 8) oder mit Sicherheit anzunehmen (6 1 ff 8 1 ff). — Daß so viel festgehalten worden ist, darf als ein großes Glück bezeichnet werden. Es ermöglicht, die Bedeutung, die J. als Heros der Religion und Meister der prophetischen Rede hat, wenigstens von ferne zu ahnen.

2. a. 722 war das Nordreich Israel von den Assyrern zerstört worden. 586 eroberten die Babylonier Jerusalem, die Hauptstadt des Südreiches Juda. Beide Male wurden große Teile der Bevölkerung ins Exil geschleppt. Die Verbannten vom Jahre 722 gingen in verhältnismäßig kurzer Zeit spurlos in der Fremde unter (doch vgl. ¶ Exil). Die Verbannten vom Jahre 586 behaupteten sich infolge der Intensität des geistigen Lebens, das sie fern von der Heimat lebten. Die Zerstörung Jerusalems hatte ihnen die Augen geöffnet. Alles ist gekommen, wie es kommen mußte. Gott ist ein gerechter Gott. Vielleicht, daß er sich nun auch als ein gnädiger Gott erweist, der den tiefgebeugten Rest seines Volkes nicht allzulange in der Fremde schmachten läßt. Doch ereignete sich lange Zeit hindurch nichts, was als Anzeichen einer Wendung gedeutet werden konnte. Erst nachdem mehr als dreißig Jahre vergangen waren, wurde es anders. Bald nach 555 drangen die Meder in Mesopotamien ein. Es schien, daß sie von hier aus gegen Babylon ziehen wollten. Doch wurden sie selber vorher von dem Perserkönig Cyrus II (558 bis 529) angegriffen und in wenigen Jahren unterworfen. Cyrus machte nach diesem Erfolge nicht Halt. Der nächste, der von ihm besiegt wurde, war Krösus von Lydien. Alle Welt war gespannt, was weiter geschehen würde. Mit am gespanntesten waren die Gefangenen in Babylonien. Wird Cyrus sich nunmehr gegen Babylon wenden? — In dieser Zeit der höchsten Spannung trat abermals ein Prophet unter den Verbannten auf, dessen wirklicher Name unbekannt ist. Da seine Worte im Anhang zu den Worten J.s überliefert sind (40—55), pflegt man ihn Deuterojesaja (D.), d. h. „zweiter J." zu nennen.

Im Unterschied zu den großen Propheten vor ihm, die Unheilspropheten gewesen sind, ist D. ein Heilsprophet (¶ Eschatologie: II, 6). Er droht nicht mit Untergang und Verderben. Er verheißt das Ende alles Leides. Israels Sünde schrie freilich einst gen Himmel (43 24). So mußte es Jahves Zorneskelch trinken (51 17). Aber nun ist alle Schuld gebüßt und das Ende der Leidenszeit da (40 2). In einer Fülle von Worten, die wie Bäche der Leidenschaft strömen, redet er von dem Heile, das vor der Türe steht. Ja zuweilen jauchzt und jubelt er, als sei das große Wunder schon geschehen. Doch steht für ihn das Bild der Zukunft, die er erwartet, nur in großen Zügen fest. Alle Einzelheiten schwanken. Zuweilen redet er so, als erwarte er das Gericht über Babylon und die Befreiung der Gefangenen von einem unmittelbaren Eingreifen Jahves (42 13 ff 44 23 47 1 ff 48 20 51 23). Dabei klingen dann in seinen Worten uralte Gedanken von einem Kampfe mit dem Chaos nach, den Jahve noch einmal am Ende der Tage kämpfen wird (42 15 44 27 51 9 f). Meist spricht er jedoch viel realistischer: Cyrus, der soeben strahlend heraufzieht, ist dazu ersehen, den

Gefangenen die Freiheit zu schenken. Jahve selbst hat ihn als seinen Gesalbten berufen. Jahve selbst ist mit ihm auf allen seinen Wegen (41 1 ff. 25 ff 44 28 45 1 ff. 13). Quer durch die Wüste soll der Zug der Erlösten gehen. Zeichen und Wunder werden geschehen. Wasser wird strömen. Paradiesesbäume werden sprießen. Jahve selbst kehrt mit den Seinen heim (40 3 41 18 f 43 19 f 52 8 ff). Jahve selbst baut Jerusalem als eine Märchenstadt wieder auf (44 26 49 8 ff 51 3 54 1 ff. 11 ff). Mit diesem Wiederaufbau wird dann die ganze Weltgeschichte zu ihrem Ende kommen. Kämpfe um die Vorherrschaft gibt es hinfort nicht mehr. Jerusalem wird für alle Zeiten der Mittelpunkt der ganzen Erde sein. Doch malt D. dieses Zukunftsbild, an dessen unmittelbare Verwirklichung er glaubt, nur selten durch niedere Gedanken aus, indem er davon redet, daß dann alle Völker der Erde dem Gottesvolke dienen werden (49 22 f). Für gewöhnlich gibt er ganz anderen Gedanken Raum. Die Verherrlichung Israels wird dazu führen, daß alle Völker der Erde zur Erkenntnis des einen wahren Gottes kommen. Mit der Schöpfung von Himmel und Erde hat das große Drama Gottes begonnen (40 26 44 24 45 12 48 13). Die Geschichte des Offenbarungsvolkes von seiner Erwählung bis zu seiner Verklärung ist der zweite Akt (41 8 ff 43 1 ff u. a.). Den Schluß bildet die Bekehrung der ganzen Welt (45 14. 22 f 51 4). Der Gott, der solcher Wunder fähig ist, wie sie an Israel geschehen werden, hat allerdings nicht seinesgleichen. Er ist der erste und der letzte, neben dem es keinen anderen gibt (41 4. 21 ff 42 17 43 10 44 6 ff 45 6; ¶ Gottesglauben: II A, 3 d—f). — Ueber alles dies hinaus hat D. noch ein weiteres von der Zukunft erwartet. Unter seinen Worten finden sich einige, die man mit dem Namen „Knecht-Jahve-Lieder" zu bezeichnen pflegt (42 1—4. 5—7 49 1—6. 7 50 4—9. 10 f 52 13—53 12). Häufig wird angenommen, daß sie zu den übrigen Worten D.s in unmittelbarster Beziehung stehen. Der Gottesknecht, von dem sie reden, sei Israel, das stellvertretend für die Völker der ganzen Welt leidet. Dereinst wird es allen offenbar werden. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß eine andere Deutung, die in dem leidenden Gottesknecht den Propheten selber sieht, die richtigere ist. Es sind ganz persönliche Erfahrungen und ganz persönliche Erwartungen, denen D. in den Knecht-Jahve-Liedern Ausdruck verliehen hat (¶ Knecht Jahves). — 539 eroberte Cyrus Babylon. Unmittelbar danach befahl er den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Das Ende des Exils war angebrochen. Soweit gingen die Prophezeiungen D.s in Erfüllung.

2. b. Ganz gewiß ist es bereits wunderbar, daß die Prophezeiungen D.s soweit in Erfüllung gegangen sind. Von allen Taten des Perserkönigs ist zweifellos die eine Tat die folgenreichste geworden, daß er gefangenen Juden die Heimkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau ihres Tempels gestattet hat. Indessen liegt die Größe D.s nicht darin, daß er der Prophet dieser einen Tat des Cyrus gewesen ist. Es gab damals andere Propheten, die ebenfalls den Untergang Babylons verkündeten (14 4 ff 21 1 ff). Die wahre Größe D.s liegt in dem beschlossen, was er darüber hinaus verkündet hat. D. erwartete ja nicht nur die Heimkehr nach Jerusalem. Er erwartete die Verherrlichung Jerusalems, die Bekehrung der ganzen Welt und für sich selbst die Teilnahme an all der Herrlichkeit in einem Wunderleben nach dem Tode (52 15 53 10 f). Jerusalem ist nicht verherrlicht worden, die Völker der Welt haben sich nicht bekehrt, er selber ist nicht auferstanden. Dennoch liegt gerade in allen diesen Erwartungen, die nicht in Erfüllung gegangen sind, die eigentliche Größe D.s. Denn sie sind die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung einer einzigen großen Schau, die Ewigkeitswert hat. Diese Schau umfaßt mit einem Blick, wie ihn nur wunderbar Begnadete tun können, den einen Gott, das eine Volk, an dem er sich als der Gerechte und Gnädige offenbart, und das eine Ziel des göttlichen Liebeswillens: das Heil der Welt, „das von den Juden kommt" (Joh 4 22). Und zugleich zittert in ihr die tiefe Einsicht mit, daß der Weg zu diesem Ziele für die großen Mittler Gottes ein Kreuzesweg ist. Daß bereits anderen Propheten vor D. Teile dieser großen Schau aufgegangen sind, ist ohne Belang. Der, dessen Auge das Ganze zum ersten Male strahlend erfaßt hat, ist D. gewesen. Er selber glaubte, daß die Verwirklichung dessen, was er prophetisch geschaut hatte, unmittelbar bevorstünde. Wir wissen, daß die Verwirklichung einer unendlichen Schau in der Unendlichkeit liegt.

2. c. Abgesehen von unbedeutenderen Zusätzen innerhalb einzelner Verse stammen vielleicht nur 40 19 f 41 7 42 21 f 43 8 44 1. 18 46 6—8 48 22 51 11. 18 nicht von D. — 47 1—15 ist ein mit Tönen des Spottes untermischtes Schelt- und Drohwort wider Babel, 46 1 f ein Orakel über den Untergang Babylons. — Verheißungen sind 41 8—13. 14—16. 17—20 43 1—7. 14 f. 16—21 44 2—4 (5) 45 1—3 46 3 f. 12 f 49 8—10 (12). 14—21. 22 f. 24—26 52 1—6 54 1—3. 4—6. 7 f. 9 f. 11—17 55 1—5. 10 f. 12 f. Gelegentlich sind die Verheißungen mit Stücken anderer Gattungen verbunden, mit einem Drohwort gegen Israels Peiniger (51 17—23), mit einem Scheltwort gegen Israel (48 1—11 51 12—16), mit einem Mahnwort (51 1—8) oder mit einem Hymnus (45 14—17). 40 3—5 ist eine Abwandlung einer Verheißung. An Stelle einer Verheißung steht in 40 9—11 ein der Stadt Zion in den Mund gelegtes Siegeslied und in 52 7—12 ein Heilsorakel. — Eschatologische Hymnen D.s sind 40 12—26. 27—31 44 23 48 20 f 49 13. In 42 10—17 geht der Hymnus in eine Jahverede in Form eines Drohwortes und einer Verheißung über. Ichhymnen Jahves sind 42 8 f 44 24—28 45 4—7. 8. 11—13. 18 f 46 5—11 (ohne 6—8) 48 17—19 50 2 * f 55 8 f. Ichhymnen Jahves in Form von Gerichtsreden Jahves sind 41 1—6. 21—29 43 9—13 44 6—20 45 20—25 48 12—16. — Verkündigungsaufträge sind 40 1 f. 6—8. — Ein Scheltwort ist 45 9 f und vielleicht auch 42 18—23. — Mahnworte sind 44 21 f 55 6 f. — Wie eine Beschwörung klingt 51 9 f. — Reflexionen über den Grund der erlittenen Strafe sind 43 26—28 und 50 1—2 *. Eine Reflexion über den Grund des bevorstehenden Heiles ist 43 22—25. — Von den Knecht-Jahve-Liedern sind 42 1—4. 5—7 und 49 7 Verheißungen. 49 1—6 besteht aus Worten des Knechtes an die Völker und einer Verheißung Jahves. 50 4—9 und 10 f gehören im weiteren Sinne zur Gattung der individuellen Klagelieder. 52 13—53 12 ist eine Verheißung, deren Mittelstück ein im voraus gesungenes Leichenlied auf den Sühnetod des Knechtes bildet. — Die Uebersicht über die Gattungen lehrt, daß D. nicht nur ein Prophet, sondern auch ein Dichter gewesen ist. Auf die Rechnung des Dichters gehen vor allem die begeisterten Hymnen, gehen die Variationen einzelner konkreter Verheißungen, die er empfangen hat (vgl. 40 3—5 41 17—20 mit 43 16—21 44 2—4), geht der reiche hymnische Schmuck, der über alle seine Worte gebreitet ist (vgl. 43 16 f 44 2 49 26 u. a.). Beides aber ist D. ganz gewesen, ein Prophet und ein Dichter ganz von Gottes Gnaden.

3. a. Außer den Worten J.s und D.s enthält das Buch J. noch eine ganze Reihe weiterer Pro-

phetentexte der verschiedensten Art. Unbedeutendere Zusätze zu anderen Prophetenworten sind, abgesehen von ganz kurzen Zusätzen innerhalb einzelner Verse, 1 1. 27 f 2 1. 5. 22 3 10 f 5 30 8 23 10 27a 13 1. 6 14 1—4a 18 7 20 2. 5 21 16 f (?) 28 5 f 40 19 f 41 7 42 24 f 43 8 44 1. 18 46 6—8 48 22 51 11. 18 57 20 f 58 13 f 59 5—8 .21 60 12 61 11 62 10 65 20 66 9. 16. — Selbständige Prophetenworte, die vielleicht aus vorexilischer Zeit stammen, sind 19 1. 2—4. 5—10. 11—15 (19 16 f. 18. 19—22. 23. 24 sind spätere Zusätze dazu) 57 1—6. 7—13. — Worte aus der Zeit des Exils sind 13 2—22 14 4b—21 (23?) 21 1—10. 11 f (?). 13—15 (?). — Worte aus nachexilischer Zeit sind 4 2—6 11 10—16 12 1—6 15 f. 23 1—14 (15—18) 24 bis 27. 29 16—24 30 18—26 32 15—20 33. 34 f. 56 1—8. 9—12 57 14—19 58 1—12 59 1—20 (ohne 5—8) 60 1—22 61 1—10 62 1—12 63 1—6 63 7—65 25 66 1—4a. 5. 6—15. 17—24. — Häufig wird für die Kapitel 56—66 der Name Tritojesaja, d. h. dritter J., gebraucht. Da es jedoch bestritten ist, ob 56—66 wirklich auf einen einzigen, in der Zeit nach dem Exil lebenden Schriftsteller zurückgehen, ist dieser Ausdruck hier vermieden worden.

Von den Worten, die vielleicht aus vorexilischer Zeit stammen, beschäftigen sich zwei mit den Verhältnissen in Juda und Jerusalem. Der Abfall von Jahve wird nicht ungestraft bleiben (57 1—6. 7—13). — Die übrigen sind an Aegypten gerichtet. Unbedingt älter ist die kleine Sammlung von Worten 19 1—15, in der Aegypten mit dem Gericht Jahves gedroht wird. 19 16—24 ist ein tröstlicher Anhang dazu, der aus einer späteren Zeit stammt: auch in Aegypten wird man dereinst Jahve dienen; und zuletzt werden Aegypten, Assur und Israel die drei Völker Jahves auf Erden sein.

Die sicher aus der Zeit des Exils stammenden Worte sind sämtlich gegen Babylon gerichtet. Das Gericht über Babel steht unmittelbar bevor (21 1 ff). Die Meder werden es vollstrecken (13 2 ff). Der König von Babel muß hinab in die Unterwelt (14 4b ff). — 21 11 f. 13—15 sind Worte, die sich auf uns unbekannte Verhältnisse in Edom und Nordarabien beziehen.

Unter den aus der Zeit unmittelbar nach dem Exil stammenden Worten steht 66 1—4 für sich allein da: der Schöpfer von Himmel und Erde bedarf keines Tempels und keiner Opfer; ein demütiges Herz ist alles, was er will. — Alle übrigen aus der Zeit nach dem Exil stammenden Prophetenworte sind inhaltlich bis auf zwei sehr ähnlich. Die Verbannten sind zum großen Teile heimgekehrt und der Tempel ist wieder aufgebaut. Doch von all den herrlichen Verheißungen der Propheten des Exils, die weit über Heimkehr und Wiederaufbau hinausgingen, ist auch nicht eine einzige in Erfüllung gegangen. Die heidnischen Mächte stehen unerschüttert da. Jerusalem ist nicht der Mittelpunkt der ganzen Welt geworden. — Aber was Gott durch den Mund seiner Propheten geredet hat, kann keine Lüge sein. Wenn all das Herrliche bisher noch nicht erschienen ist, so wird es demnächst erscheinen. Immer wieder versicherten es Propheten, die in Jerusalem auftraten. Immer wieder hieß es: jetzt ist das Ende wirklich da. Wenn frühere Geschlechter das Kommen Gottes nicht erlebt haben, so werdet ihr es erleben. Er kommt, er kommt und hält Gericht (25 9 35 4 60 2). Wehe den Peinigern seines Volkes (33 1 34 5 ff 63 1 ff)! Wehe den Völkern der ganzen Welt (24 1 ff 33 12 f 34 1 ff)! Wehe auch den Sündern in Jerusalem (29 20 56 9 ff 65 11 ff 66 17)! Aber Heil allen seinen Frommen (29 15 f 52 2 61 1 ff)! Die ganze Fülle irdisch-überirdischer Glückseligkeit, die in Gott beschlossen ist, wird sich über sie ergießen. Himmel und Erde wird sich verklären (30 26 65 17). Wasser wird strömen (30 25 33 21 35 6). Gärten werden sprießen (4 2 30 23 32 15). Jerusalem wird wunderbar verherrlicht werden (65 18). Nichts wird mehr zu wünschen übrig bleiben. Vergebung der Sünde (33 24), Erlösung von allem Uebel (30 19 59 20 62 11), ewiger Friede, ewige Glückseligkeit (32 17 f 57 19 60 17 62 8 f 65 21 ff), alles, alles wird geschenkt werden. Jahve selbst wird seine heilige Stadt beschirmen (4 5 f 24 23 27 3 30 20 f), in der ein König aus dem Hause David ein gerechtes Volk regiert, das die Treue liebt (11 10 26 2 61 8 62 12). Die über die ganze Welt verstreuten Juden werden heimkehren (11 11 f 27 12 f 56 8 60 4 66 20). Fremde Könige werden kommen, um in dem Hause anzubeten, das ein Bethaus für alle Völker heißt (56 7 60 3). Selbst die Toten werden auferstehen, um an all der Herrlichkeit teilzunehmen (26 19). — Da das Kommen des Endes sich immer wieder verzögerte, konnte es nicht ausbleiben, daß die Frommen zu Zeiten ganz verzweifelten. Wir fasten, aber Gott sieht es nicht (58 3). Vielleicht ist gar seine Hand zu kurz, um zu helfen (59 1). Dann haben Propheten immer wieder ernst gemahnt. Eure Sünde ist der Grund dafür, daß das Alte nicht vergehen kann. Bekehrt euch und der Tag des Heiles wird nicht länger auf sich warten lassen (58 6 ff 59 2 ff 64 4 ff). — Ganz anderen Inhaltes sind zwei Worte, die vielleicht auch aus nachexilischer Zeit stammen, 15 f und 23 1—14 (15—18). Die Grundlage von 15 f scheint eine Klage über eine bereits eingetretene Verwüstung Moabs zu sein, die durch spätere Zusätze in eine Weissagung verwandelt ist. 23 1—14 ist eine Klage über eine Zerstörung Sidons, die ein späterer Bearbeiter als eine Weissagung auf den Untergang von Tyrus aufgefaßt hat. In 23 15—18 fügte er einen Anhang hinzu, in dem er von Heil für Tyrus redete.

3. b. Von den selbständigen Prophetenworten aus vorexilischer, exilischer und nachexilischer Zeit sind 19 2—4. 5—10. 16 f Drohworte. 19 11—15 57 7—13 66 5 sind Schelt- und Drohworte. 56 9—12 kann als eine Abwandlung eines Schelt- und Drohwortes bezeichnet werden. In 57 1—6 bildet eine Klage des Propheten die Einleitung zu einem Schelt- und Drohwort. — 14 4b ff ist ein mit Tönen des Spottes untermischtes prophetisches Leichenlied auf den Tod des Königs Babel, das in ein Drohwort mündet. — 13 2—22 21 1—10 63 1—6 66 6—16 sind Orakel. — 4 2—6 11 10—16 19 18. 19—22. 23. 24 29 16—24 30 18—26 32 15—20 57 14—19 60 1—22 62 1—12 sind Verheißungen. 12 1—6 ist eine Verheißung, in der ein eschatologisches Danklied und ein eschatologischer Hymnus angeführt werden. — In 34 f und 66 17—24 liegt die Verbindung von Drohwort und Verheißung vor, in 56 1—8 die Verbindung von Mahnwort und Verheißung. — In 15 f und 23 1—14 bilden Klagen die Grundlage. 15 f hat Zusätze in Form von Drohworten, 23 1 ff einen Zusatz in Form einer Verheißung erhalten. — In 58 1—12 folgt auf das Scheltwort eine prophetische Tora über das rechte Fasten, die in eine Verheißung mündet. 66 1—4a ist eine prophetische Tora, die in ein Drohwort mündet. — 24—27 ist eine Sammlung von Stücken der verschiedensten Gattungen (Drohworte, Verheißungen, Orakel, eschatologische Hymnen, ein Chorlied), die alle zu einem großen Bilde des Weltgerichts zusammengestellt sind. — 33 59 1—20 (ohne 5—8) 61 1—10 63 7—65 25 sind prophetische Liturgien.

Unter allen diesen Worten sind einige, die noch ganz die Kürze und Prägnanz der älteren Prophetensprüche zeigen, so die Drohworte und Verheißungen in 19, die beiden Orakel 21 1—10 und 63 1—6, doch auch andere Worte wie 21 11 f. 13—15 23 1—14 56 9—12 57 1—6. 7—13 und 66 1—4a. Längere, aber trotzdem prächtige Worte sind vor allem 14 4b ff und 33. Den breiteren Stil einer späteren Zeit zeigen 13 2—22 34 f. 57 14—19 58 1—12 59 1—20 60 1—22 61 1—10 62 1—12 63 7—65 25 66 6—15. In allen übrigen Worten zeigt sich der Verfall des prophetischen Stiles. Das hindert natürlich nicht, daß einzelne Stellen dieser Worte trotzdem von großer Schönheit sind. Das ist selbst in 24—27 der Fall.

4. Das J.buch hat seine heutige Gestalt erst im Laufe von Jahrhunderten erhalten. Aus einer Sammlung echter J.worte sowie aus weiteren Prophetenworten der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Zeit entstanden allmählich eine Reihe kleinerer Sammlungen, die aneinandergereiht wurden. Folgende Sammlungen sind noch zu erkennen: 1—12 Worte zumeist an Juda, 13—23 Worte zumeist an fremde Völker, 24—27 Worte über das Weltgericht, 28—35 (?) Worte verschiedenen Inhaltes. Allen diesen Sammlungen wurde 36—39 (im wesentlichen gleich II Kön 18 13—20 19) als geschichtlicher Anhang hinzugefügt. Zu dem so entstandenen Prophetenbuche kamen später noch zwei weitere Sammlungen, 40—55, die Worte Deuterojesajas, und 56—66 Worte zumeist aus nachexilischer Zeit.

Kommentare: K. Marti: Das Buch J., 1900; — Cheyne: The book of the prophet Isaiah, 1904; — J., Hirsch: Das Buch J., 1911; — B. Duhm: Das Buch J., (1892) 1922⁴; — H. Guthe-K. Budde: Das Buch J. (Die Hl. Schrift des AT.s übersetzt von E. Kautzsch), (1894) 1922⁴; — H. Schmidt: Die großen Propheten (Die Schriften des AT.s in Auswahl II, 2), (1915) 1923²; — M. Haller: Das Judentum (ebenda II, 3), (1914) 1925²; — F. Feldmann: Das Buch Isaias, 1925 f; — E. König: Das Buch J., 1926. — Außerdem: K. Budde: Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahves, in Jes 40—55, 1900; — S. Mowinkel: Der Knecht Jahwäs 1921; — H. Gunkel: Ein Vorläufer Jesu, 1921; — L. Köhler: Deuterojesaja, 1923; — K. Budde: J.s Erleben, 1928; — Karl Elliger: Die Einheit des Tritojesaja, 1928. — Aelteres in RE³ VIII, S. 705 ff. **Balla.**

Jesreel, in griechischer Zeit Esdrelon (Judith 3 9 4 6), heute zerʿîn, Stadt am Rande der gleichnamigen fruchtbaren Ebene (Jos 17 16 Richt 6 33), des Feldes der letzten Schlacht zwischen Saul und den Philistern (I Sam 29 1. 11 II Sam 4 4). J. gehörte zum Gebiet des Stammes Issachar (Jos 19 18). Ahab und seine Nachkommen hatten hier ihre Nebenresidenz (I Kön 18 45 f 21 II Kön 8 29 9).

Hermann Guthe: RE³ VIII, S. 731 ff; XXIII, S. 672 f; — Gustaf Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³, S. 67 ff; — Albrecht Alt: PJ XXI, 1925, S. 39 f. **Eißfeldt.**

Jesuaten, auch „Apostolische Kleriker vom hl. Hieronymus" genannt, um 1360 von Giovanni Colombini († 1367) in Siena gegründet, eine Genossenschaft von Laienbrüdern für Krankenpflege und strenge Askese, vom Volk später auch „Aquavit-Väter" wegen des von ihnen bereiteten Likörs genannt. Seit 1606 durften auch Kleriker eintreten. Ursprünglich nach der Benediktinerregel, später der ¶ Augustinerregel lebend, mit weißem Talar und graubraunem Mantel. Im Mittelalter in Italien verbreitet, von Clemens IX wegen Verweltlichung aufgehoben. — Der weibliche Zweig, die Jesuatinnen, bestand noch bis 1872 in Italien.

Heimbucher II, 1907², S. 240 ff; — KHL II, Sp. 53; — KL² VI, Sp. 1371 ff; — RE³ VIII, S. 741 f. **Priebe.**

Jesuitenorden.

1. Die Stiftung des Ordens; — 2. Ausbreitung; — 3. Organisation; — 4. Dogmatik und Ethik. — J.-Jesuiten.

1. Der J.orden hat seinen eine Individualität innerhalb des ¶ Mönchtums (: II) bedeutenden „Charakter" von seinem Stifter Ignaz de ¶ Loyola aufgeprägt bekommen. Spanischer Militär in der eigenartigen Färbung des stolzen, ritterlich-amoureusen, dabei vielfach innerlich hohlen, bigotten Kavaliertums, 1521 im Verteidigungskampfe der Zitadelle von Pamplona gegen die Truppen des Königs Franz I von Frankreich durch einen sein rechtes Bein verstümmelnden Schuß schwer verwundet, erlebte er auf dem Krankenlager seine Bekehrung. Zwei Andachtsbücher an Stelle der begehrten, aber nicht aufzutreibenden Ritterromane, eine Heiligenlegende und das „Leben Christi" des ¶ Ludolf von Sachsen wandeln den mattgesetzten Weltkämpfer in den Streiter Christi. Die Liebe zur Dame des Herzens wandelt sich in Marienminne, die er visionär erlebt; statt mit dem Franzosen kämpfte er mit dem Teufel, und wie er einst dem Kaiser sein Land erhalten half, will er jetzt von Jerusalem aus dem Heiland eine Welt in Bekehrung der Ungläubigen erobern; der Christusritter kann auf dem Wege nach Jerusalem einen maurischen Ritter wegen Spott über die Jungfrau Maria zum Zweikampf fordern wollen. Auf der ersten Station seiner Palästinareise, auf dem Monserrat (Katalonien), weihte er sich nach Generalbeichte unter Ablegung der Waffen und Anlegung des Pilgerkleides der Maria; in Manresa durch die Pest fast ein Jahr aufgehalten, kommt er, asketisch in bewußter Zucht geschult, am 1. Sept. 1523 nach Jerusalem, wird aber vom Franziskanerprovinzial wegen seiner Schwärmerei abgelehnt und vervollständigt zunächst seine Bildung in Barcelona (Lateinstudium) und Alcala (Philosophie), in kleinem Studentenkreise Askese treibend. Deshalb verdächtigt, siedelt er 1527 nach Salamanca, 1528 nach Paris über: Abschluß der Lehr-, Beginn der Meisterjahre. Mit seinen Gefährten Peter ¶ Faber, Franz ¶ Xavier, Alfons ¶ Salmeron, Jakob ¶ Laynez, Nikolaus ¶ Bobadilla, Simon ¶ Rodriguez weiht er sich am Tage Mariä Himmelfahrt (15. August 1534) in der Marienkirche auf dem Montmartre dem himmlischen Herrn zur Muhammedanermission: der Geburtstag des J.ordens, der sich von vornherein jedwedem päpstlichen Befehl unterwarf. Visionen Loyolas gaben der Kämpferschar den Namen: „Kompagnie Jesu" (ein schon im Mittelalter begegnender Name). Nach erfolgreicher Tätigkeit in Venedig in Krankenpflege und Seelsorge erfolgte die Anerkennung der Statuten in Rom erst am 27. Juli 1540 durch Paul III für eine Zahl von 60 Mitgliedern (die Beschränkung wurde 1543 aufgehoben) unter dem Generalate des Ignatius.

2. Innere Mission (Predigt, Katechese, Seelsorge, Waisenpflege, Kampf gegen Prostitution) innerhalb und außerhalb Roms, dazu Heidenbekehrung bildeten in bewundernswerter Wirkungskraft das erste Programm des Ordens. 1544 zählte man 9 jesuitische Niederlassungen in Europa, 1554 bereits 8 Ordensprovinzen, reichend von den japanischen Inseln bis zur Küste Brasiliens, mit 61 Stationen, 63 Häusern, 23 Gymnasien. 1548 wurden die geistlichen ¶ Exerzitien von Paul III bestätigt; die Konstitutionen wurden zwar von Loyola 1555 ausgearbeitet, aber von Laynez vollendet. Unter dem Einfluß der Erfolge und der Wirkung von Kurie, Bischöfen, weltlichen Fürsten in Bayern und Oesterreich wird die Gesell-

schaft für Innere und Aeußere Mission allmählich Kampforden (doch hat z. B. Ignatius noch 1548 seine Missionspläne verfolgen können): die Geschichte der ¶ Gegenreformation ist die Geschichte des J.ordens, der sich trotz Gegnerschaft (z. B. ¶ Karls V oder des Melchior ¶ Cano) durchsetzte. Auf dem ¶ Tridentinum wurde er (Laynez, Salmeron vorab) führend im Sinne antilutherischer Dogmatik und des unfehlbaren Papsttums. In Italien waren Venedig (Laynez; doch wurden sie 1606—56 ausgewiesen), Florenz, Genua, Modena, Ferrara und Neapel Wirkungsfeld (1680: 128 Kollegien; die Renaissance verschwindet). Spanien unter Philipp II war spröde; aber im 17. Jhd. herrschten die J. bei Hofe und im Adel. Portugal, wo Xavier und Rodriguez schon 1539 wirkten, sah nach Abschüttelung der spanischen Herrschaft 1640 J. als Regierungsmitglieder. In Frankreich brachte die Verbindung mit dem Hause Guise die J. hoch (1555 erste Niederlassung in Billon) und ließ sie bei der Vernichtung der Hugenotten, insbesondere bei der Bartholomäusnacht (¶ Frankreich, 4 a) Helfer oder Anreger sein; doch wurde 1595 der Orden ausgewiesen, um 1603 zurückzukehren und im Zeitalter Ludwigs XIV seine Blütezeit zu erleben (¶ La Chaise, der königliche Beichtvater und Ratgeber der Frau von Maintenon). Nach Deutschland kam 1540/41 auf die Religionsgespräche von Worms und Regensburg (¶ Deutschland: I, 5) Faber; Le Jay und Bobadilla folgten; 1545 ff ¶ Canisius, „der" deutsche Jesuit; den Nachschub stellte das Collegium Germanicum in Rom (seit 1552; ¶ Römische Kollegien). Von dem Stützpunkte Ingolstadt aus wurden in Wien, Prag, Köln, München, Trier, Mainz, Würzburg, Olmütz, Speyer, Innsbruck, Graz, Ungarn (Peter ¶ Pázmány) u. a. Kollegien gegründet und Schulen eröffnet; Dillingen wurde eigene J.universität. Nach Polen kamen die J. 1564, um auch hier die Gegenreformation durchzuführen. Schweden sah sie nur vorübergehend unter Johann III (1568—92); die unter jesuitischem Einfluß erfolgte Konversion von Gustav Adolfs Tochter ¶ Christine war nur eine persönliche Eroberung. In England 1542 Fuß fassend, wurden sie eine Stütze der Stuarts und arbeiteten hier mit wechselndem Erfolge teils im Lande, teils von den auf dem Kontinent (Frankreich, Rom, Spanien) gegründeten englischen Kollegien aus.

Der von Jahr zu Jahr wachsende Orden erreichte 1710 mit 37 Provinzen, 1 Vizeprovinz, 612 Kollegien, 157 Seminaren, etwa 200 Missionen, 24 Profeß-, 59 Probehäusern, 340 Residenzen, 19 978 Mitgliedern, darunter 9957 Priestern, zunächst einen Höhepunkt. Im Zeitalter der Aufklärung nahm er ab, zersetzte sich, verlor die Zeitgemäßheit, ja Daseinsberechtigung: unter allgemeiner Zustimmung vollzog ¶ Clemens XIV am 21. Juli 1773 die Auflösung des Ordens (Bulle: Dominus ac redemptor noster), Ungehorsam gegen die Kurie, laxe Moral, unlautere Geld- und Handelswirtschaft, Mißstände in ¶ Paraguay, wo ein kommunistisches Staatswesen unter jesuitischer Leitung begründet worden war, als Ursache angebend. Trotz dieser offiziellen Aufhebung ging der J.orden nie ganz unter; ¶ Friedrich d. Gr. und Katharina von Rußland duldeten J. als brauchbare Schulmeister.

Mit der Restauration des Katholizismus im 19. Jhd. erfolgte am 7. August 1814 die Wiederherstellung des Ordens (Breve: Sollicitudo omnium). Der rasche Aufstieg, nahezu in allen Ländern, bewies die Führung des immer politischer werdenden Katholizismus durch die J.; sie haben diese Geschichte „gemacht", das ¶ Vatikanum von 1870 ist ihr Werk und der sogenannte ¶ Ultramontanismus ihre Praktik. Natürlich fehlten Rückschläge nicht. Ihr Einfluß an der Kurie ist nach dem Tode Leos XIII eher gesunken als gestiegen. Konsequent von öffentlicher Wirksamkeit ausgeschlossen sind die J. nur in Rußland (seit 1820), der Schweiz (seit 1847), Portugal (seit 1910). Für Deutschland, wo der ¶ Kulturkampf 1872, und Frankreich, wo die einsetzende radikale Trennung von Staat und Kirche 1901 (¶ Frankreich, 6 a) sie aussperrten, brachte der Weltkrieg die Wendung: 1917 fiel in Deutschland § 1 des Reichsgesetzes gegen die J., der dem Orden die Errichtung von Niederlassungen und die Ausübung jeder öffentlichen Tätigkeit in Kirche und Schule innerhalb des Reiches verbot, nachdem schon 1904 § 2, der den verbündeten Regierungen das Recht gab, ausländische Ordensglieder auszuweisen und inländischen den Aufenthalt in bestimmten Bezirken oder Orten zu verbieten, aufgehoben war. In Frankreich hat die mit Kriegsausbruch verkündete Toleranz gegenüber unterrichtenden Kongregationen Anlaß zu erneuter Fußfassung und wachsender Kräftigung gegeben (das Comité catholique de Défense religieuse, die Société générale d'éducation et d'enseignement, die Action populaire, die Association catholique de la jeunesse française, die Ligue patriotique des Françaises, die Scouts de France, die Fédération des étudiants catholiques, die Union catholique de la France agricole, die Union des associations ouvrières catholiques u. a., auch die Action française (¶ Katholizismus: II, 1 c) oder die Militärschule St. Cyr stehen unter jesuitischer Leitung oder Beeinflussung.

Statistik für 1927: Assistenz Italien (zerfallend in die provinciae: Romana, Brasiliae [Vice-provincia], Neapolitana, Sicula, Taurinensis, Veneta) zählt 795 Priester, 452 Scholastiker, 432 Koadjutoren (Zuwachs: + 65); die Assistenz Germanien (zerfallend in die provinciae: Austriae, Brasiliae Merid. [Vice-prov.], Cechoslovaca [Vice-prov.], Germaniae inferioris, Germaniae superioris, Hungariae, Jugoslaviae [Vice-prov.], Neerlandica, Poloniae maioris et Mazoviae, Poloniae minoris): 1730 Priester, 1068 Scholastiker, 1024 Koadjutoren (Zuwachs: + 138); die Assistenz Gallien (zerfallend in die provinciae Campaniae, Franciae, Lugdunensis, Tolosana): 1686 Priester, 661 Scholastiker, 519 Koadjutoren (Zuwachs: + 2); die Assistenz Spanien (zerfallend in die provinciae Aragoniae, Argentino-Chilensis, Baetica, Castellana, Columbiana, Legionensis, Lusitana, Mexicana, Toletana): 1954 Priester, 1376 Scholastiker, 1508 Koadjutoren (Zuwachs: + 130); die Assistenz England (zerfallend in die provinciae: Angliae, Belgica, Canadae inferioris, Canadae superioris [Vice-prov.], Hiberniae): 1687 Priester, 1137 Scholastiker, 513 Koadjutoren (Zuwachs: + 56); die Assistenz Amerika (zerfallend in die provinciae: Californiae, Marylandiae-Neo-Ebor., Missouriana, Neo-Aurelianensis, Novae Angelae): 1565 Priester, 1573 Scholastiker, 427 Koadjutoren (Zuwachs: + 147). Insgesamt: 9417 Priester (+ 155), 6267 Scholastiker (+ 286) 4423 Koadjutoren (+ 97) = 20 107 J. (+ 538). Der Sitz des niederdeutschen Provinzials ist Köln, des oberdeutschen München; Kollegien und Niederlassungen befinden sich u. a. in Berlin, Düsseldorf, Frankfurt a. M., Godesberg, München, Nürnberg; das Hauptkolleg (Ignatiuskolleg) ist in Valkenburg (Holland).

3. Die glänzenden Erfolge der J. ruhen zunächst auf ihrer militärisch gestrafften, vierfach gestaffelten Organisation: Novizen (Aufnahme nach genauer Prüfung, die irgendwie Verdächtige, Kranke,

Angehörige eines anderen Ordens, zur Priesterweihe Ungeeignete, also z. B. Ehemänner, ausschließt; Dauer: 2 Jahre); Scholastiker (= Studenten auf einer Ordensschule: zweijähriges Studium der Rhetorik und Literatur, 3 Jahre Philosophie, Physik und Mathematik, 5—6 Jahre praktische Uebung im Grammatik-Unterricht, 4—6 Jahre Studium der Theologie, dann Prüfungsjahr nach erhaltener Priesterweihe); geistliche Koadjutoren (die bewegliche Truppe, die als Rektoren, Professoren, Missionare u. a. verwendet wird; weltliche Koadjutoren sind die nicht aufsteigenden Laienbrüder); Professen (erst mit dem 45. Jahre; vierfaches Gelübde: neben den drei Mönchsgelübden noch spezieller Gehorsam gegen den Papst; sie sind mit aktivem und passivem Wahlrecht die Mitglieder der Generalkongregation, also die Regierung des Ordens, die den General auf Lebenszeit wählt, ebenso die ihm zur Seite stehenden Assistenten und den ihn beichtväterlich beratenden Admonitor). An der Spitze steht der General mit unumschränkter Vollmacht; sein Stellvertreter in der Provinz ist der Provinzial; unter diesem stehen die Superioren (praepositus = Vorsteher des Profeßhauses, magister novitiorum des Probationshauses, rector des Kollegiums). Prokuratoren besorgen das Rechnungswesen, weltliche Geschäfte u. dgl.; Zensoren prüfen die Bücher; die einzelnen Institute haben ihre besonderen Präfekten. Ernennung der Beamten durch den General, in der Regel auf drei Jahre. Die sogenannten „geheimen J." (¶ Affiliierte) werden in den Konstitutionen vorgesehen als Professen der drei Gelübde, die von hervorragender Begabung nicht ohne zwingende Gründe zuzulassen sind als sogenannte Kollateralen zur Ueberwachung von mit einem Auftrage versehenen J.; auch hat Ignatius hervorragende Persönlichkeiten zum Gehorsam verpflichtet, ohne sie in die Gesellschaft selbst aufzunehmen; näher umreißbar sind sie nicht und spielen gegenwärtig keine Rolle mehr. — Die bei aller Beweglichkeit strengste Disziplin gipfelt in unbedingtem Gehorsam. Der J. muß dem Obern gehorchen „wie ein Leichnam, der sich auf jede Seite wenden läßt, wie ein Stab, der jeder Bewegung folgt, wie ein Wachskügelchen, das sich in jede Form drücken und ziehen, wie ein kleines Kruzifix, das sich nach Belieben drehen und richten läßt" (sogenannter Kadavergehorsam). Die äußere und innere Ertüchtigung erzielt eine humanistisch aufgebaute Pädagogik (Lehr- und Erziehungsplan: die 1586 auf Befehl ¶ Sixtus' V entstandene, 1599 veröffentlichte ratio atque institutio studiorum societatis Jesu) und die zielbewußt aufgebauten ¶ Exerzitien. Hervorragende Generale wie ¶ Laynez, ¶ Franz von Borgia, ¶ Aquaviva, ¶ Roothaan, ¶ Beckx, ¶ Anderledy, ¶ Martin brachten in die Form den gewünschten Geist. Gegenwärtiger General: Wladimir Ledochowski (seit 1914).

4. Der J. paßt sich in seiner Struktur durchaus der Gesellschaftslehre des ¶ Katholizismus an, auch der speziellen Soziologie des Mönchtums, so gewiß er Eigengepräge besitzt. Wenn die kath. Kirche sich auf der Geist-Leiblichkeit des Menschen aufbaut, darum eine Organisation als Lebensform für nötig hält und von dem dogmatischen Gedanken des fortdauernden Zusammenhanges von Schöpfung und Erlösung aus die Hinaufhebung des Schöpferisch-Natürlichen „zu Gott" und dem Reiche Gottes ist, und wenn die Orden hier als dauernde Lebensgemeinschaft auf einer dank ihrer Ablösung von gewissen weltlichen Beziehungen höheren Stufe stehen, so ist in den J. sowohl die notwendige Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Menschlichem und Göttlichem, Kultur und Reich Gottes (Kirche) als auch die ausgesonderte Lebensgemeinschaft höherer Ordnung lebendig. „In der Welt, doch nicht von der Welt" könnte man ihr Motto nennen, und gerade das scharf fixierte Festhalten der hier vorliegenden Doppelung macht die Eigenart der J. aus. Während bei den übrigen Orden die Weltflucht primärer Zweck wird, wissen sich die J. zur entschiedenen, weltoffenen Prüfung des Wertvollen in der Entwicklung des menschlichen Faktors, der Nutzbarmachung brauchbarer menschlicher Formen, der Anwendung menschlicher Mittel berufen. Die Trennung von Religion und Welt wird abgelehnt und ersetzt durch eine im Schema Zweck (Reich Gottes) und Mittel (Kulturkräfte) verlaufende Verbindung. Die Sinngehalte der Kulturbezirke werden nicht aufgehoben, sondern als ewige Gedanken und Willensnormen des Schöpfergottes in der Erlösung erneut bejaht, d. h. eingeordnet. In diesem Sinne erstreben die J. eine religiöse Kultur, und die Energie dieses Strebens gerade in der Nutzung der kulturellen Seite mußte sie zu dem Orden einer Kirche machen, die als civitas dei auf Erden in die Erscheinung zu treten beansprucht. Die Problematik des J.ordens aber ist, ob er in seiner (katholisch vollkommen korrekten) Zielsetzung nicht die in jener Doppelung geforderte Balance durchbrochen hat zugunsten zu starker, selbst unchristlicher oder unsittlicher Belastung des „in der Welt". Gewollt hat er das nie; aber fragen muß man, ob er es nicht tat. Ad. ¶ Harnack hat ihn, der unter Verzicht auf den Zwang der Mönchstracht sich frei in der Welt bewegt, die Selbstaufhebung des Mönchtums genannt, was er aber in der Steigerung der Asketik und der Verschärfung der Mönchsgelübde wieder nicht ist; die gegen die J. erhobenen Vorwürfe kreisen alle um jene Frage. Ihre viel getadelte sogenannte „Akkommodation" in der Mission z. B. (¶ Asien, 2; ¶ China: IV, 3) wollte betrachtet sein als Anpassung an die vorgefundenen brauchbaren Formen des Menschentums, im Grunde nichts anderes, als wenn Canisius „anständige Kleidung" für die nach Deutschland zu schickenden J. oder Suarez „flüssiges und gefälliges Latein" für wissenschaftliche Werke als Anpassung an die Aesthetik des Menschentums forderte, oder das Theater (J.-Dramen) in der Pädagogik genutzt wurde. Daß die Kunst des ¶ Barock (: I) die Kunst der J. wurde, beruht ebenfalls auf der Verknüpfung von Sinnlichem und Uebersinnlichem. Der (nicht im Wortlaut, aber in der Sache bei den J. sich findende) berüchtigte Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" ist die praktische Ethik jener Doppelung, auf den Grundsatz gebracht. Die Ethik der J. kann von ihren Voraussetzungen aus nur Zweckethik sein, keine Ethik des kategorischen Imperativs; das Untersittliche dieser Ethik liegt aber nicht im Prinzip, das ganz unabhängig von den J. vertreten werden kann (z. B. von N. ¶ Hartmann, auch schon von Chr. ¶ Sigwart), sondern in der Praxis der J. Es kommt immer darauf an, welche Zwecke welche Mittel heiligen, mit jenem Grundsatze ist z. B. von ¶ Biedermann Uebel und Leid vom Zweck der Erziehung des Menschengeschlechtes aus gerechtfertigt worden; es fehlte in der Praxis des J.ordens die strenge Unterstellung der Zwecke unter ein höchstes Gut, so gewiß dieses theoretisch im Reich Gottes gegeben ist, eine Vereinzelung, die wieder mit dem Grundmangel der kath. Moral, der ¶ Kasuistik (: III), zusammenhängt. ¶ Suarez, ¶ Laymann, ¶ Busembaum, ¶ Escobar sind die berüchtigsten Moralisten der J. Der Grundsatz des ¶ Probabilismus wiederum ist Nutzung kirchlicher Kraft nach individuellem Bedürfnis; die absolute

ethische Forderung wird ersetzt durch eine probable Autorität, deren Probabilität sie unabhängig vom persönlichen Gewissen legitimiert. Im übrigen darf man nicht übersehen, daß das von den J. betonte „in der Welt" kulturelle Leistungen nicht nur hervorbringen kann, sondern auch hervorgebracht hat. Es kann da um Staatspolitik gehen und ging auch häufig um sie, aber das hier von ¶ Pascal entworfene Bild darf nicht normativ genommen werden; vor allen Dingen ist der moderne Staat in ganz anderer Weise gegen jesuitische Direktiven gefeit als ehedem. Das Wort ¶ Clemens XIII sint ut sunt, aut non sint (sie mögen sein, wie sie sind, oder überhaupt nicht sein) stimmt schon von da aus nicht. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß der Schwerpunkt jesuitischen Wirkens selbst von der Politik weg sich auf wissenschaftliche Leistungen, Erziehung und Liebestätigkeit verschoben hat. Auf allen diesen Gebieten arbeiten Namen von gutem Klange, wie etwa ¶ Duhr, ¶ Ehrle, ¶ Braunsberger, ¶ Fonck, ¶ Lippert, ¶ Wasmann, ¶ Przywara, ¶ Pribilla. Die Tätigkeit der J. in den Lazaretten 1870 und im Weltkriege war hervorragend. Die Mission ist es nicht minder (1927: 1463 Priester, 362 Scholastiker, 480 Koadjutoren, total 2305 gegen 2263 im Jahre 1926). Die wissenschaftlichen Zeitschriften der J., wie die Etudes publiées par les pères de la compagnie de Jésus, die „Stimmen der Zeit", die Zeitschrift für kath. Theologie bemühen sich um Hebung des wissenschaftlichen Strebens im Orden, zumeist freilich in streng kath.-papalistischem Sinne. — Die sogenannte „J.furcht" ruht teils auf den Erfahrungen der Geschichte, von denen freilich manche als „J.fabeln" ausgeschaltet werden müssen, teils auf konfessioneller Polemik, teils auf mangelnder Einsicht in die Eigenart der J.; ein wirklich starker Glaube ist von ihr frei.

Quellen: Institutum societatis Jesu, 1869 ff, 1892/93, umfassend die Collectio Decretorum = Sammlung der päpstlichen Privilegien, das Examen generale societatis Jesu für die in den Orden Eintretenden, die Constitutiones (Separatausgabe Rom 1908) samt den Declarationes, die Dekrete und Kanones der Generalkongregationen, die Regulae soc. Jesu für das gemeinschaftliche Leben der J. und die Amtsführung der Ordensbeamten, die Ratio studiorum = Studienplan, die Ordinationes generalium, die Exercitia spiritualia des Ignatius (¶ Exerzitien), samt dem Directorium und den Industriae pro superioribus von ¶ Aquaviva. Einen Auszug bietet die Epitome instituti societatis Jesu, 1924. — Seit 1894 erscheinen die Monumenta historica societatis Jesu (Briefe, Urkunden, Biographien usw.). — Ueber die J. vgl. RE³ VIII, S. 742 ff; XXIII, S. 673 f; — KHL II, Sp. 56; — CathEnc. XIV, S. 81 ff; — RGG¹ III, Sp. 333 ff (W. Koehler); — Heimbucher III, 1908², S. 2 ff; — Backer-Sommervogel, 1890 ff. — Neuere Literatur: P. v. Hoensbroech: Der J.orden, 2 Bde., 1926/28 (Nachschlagewerk); — H. Böhmer: Die J., (1904) 1921⁴; — F. Wiegand: Die J., 1926; — H. Stoeckius: Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen, 1925; — E. Staehelin: Der J.orden und die Schweiz, 1923; — B. Duhr: Geschichte der J. in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde., 1907—1928; — Derſ.: Das J.gesetz, 1919; — O. Pfülf: Die Anfänge der deutschen Provinz der neuerstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805—47, 1923; — H. Fouqueray: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528—1762), 5 Bde., 1925; — Mir-Recalde: Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus, 1922; — A. Krö ß: Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 2 Bde., 1927; — G. Gundlach: Zur Soziologie der kath. Ideenwelt und des J.ordens, 1927; — M. Charney: Le péril Jésuite, 1923; — Jesuitenkalender, 1926.

W. Koehler.

Jesus Christus.

A. Jesus und die Jesusüberlieferung: 1. Der Methodenstreit; — 2. Die Evangelien als Quellen der Geschichte Jesu (Porträt; Entwicklung, Rahmen der Geschichte Jesu; die schriftstellerische Art der Evangelisten; das Thema der Evangelien; Einheitlichkeit und Vielgestaltigkeit der Ueberlieferung; ältere Schichten?; das urchristliche Kerygma und die evg. Sammelberichte; das Wachsen der Ueberlieferung; die Geburtsgeschichte Jesu; der zwölfjährige Jesus im Tempel; Sichtung des Hauptbestandes der Ueberlieferung); — 3. Einteilung; — 4. Exkurs über die außerchristlichen Quellen der Geschichte Jesu. — B. Die Geschichte Jesu in Umrissen: 1. Absolute Chronologie; — 2 Relative Chronologie; — 3. Aufriß und Anfang der Wirksamkeit Jesu. — C. Die Verkündigung Jesu (seine Worte): Die Nähe des Reiches Gottes und die Buße des Menschen: 1. Die Anknüpfung an das Judentum (die messianischen Bewegungen; Gesetz und Verheißung; Rabbinismus und Apokalyptik; Johannes der Täufer); — 2. Der Inhalt der Verkündigung Jesu: a) Gnade und Gericht (die Art des Reiches Gottes negativ und positiv; Jesus und die Antike); b) Der Gehorsam gegen Gott in der Welt (die Autorität des Gesetzes; die rechte Auslegung des Gesetzes; Jesu Kritik am gesetzlichen Wesen; das Ganze der Forderung Gottes als Entweder—Oder; Lohn und Strafe; der Wille Gottes; das Doppelgebot der Liebe); c) Gott der Herr und Vater (der jüdische Gottesglaube in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit; Vorsehungsglaube und Resignation; der Wunderglaube; der Gebetsglaube; der Glaube; die Vergebung der Sünden). — D. Das Handeln Jesu (seine Taten): Die Zeichen des Reiches Gottes: 1. Die Wunder Jesu (das Wunder und die Buße; Gott und Natur; der besondere jüdische Zusammenhang gegenüber dem allgemeinen antiken Zusammenhang; die Heilungen der Dämonischen); — 2. Die Tempelreinigung. — E. Jesus selbst (seine Person): Der Messias des Reiches Gottes: 1. Die „Kirche"; — 2. Leiden und Sterben Jesu; — 3. Das Messiasgeheimnis Jesu. — F. Schluß.

A. J. und die J.-überlieferung. Bei dem Wort „und" handelt es sich hier nicht darum, daß zuerst das eine und dann das andere zu behandeln wäre. Diese Betrachtungsweise ist in der Geschichtswissenschaft sonst vielfach möglich und nötig: man bietet zuerst eine Feststellung und Nachprüfung der sogenannten Quellen in bezug auf ihren Umfang und Wert, und man gibt darnach eine Darstellung der in den Quellen geschilderten Persönlichkeit und Wirksamkeit. Hier aber handelt es sich bei dem Wort „und" um eine Beziehung, um eine Wechselwirkung besonderer Art: wir fragen nach der Gestaltung der J.-überlieferung in ihrer Bedeutung für das Erfassen der Persönlichkeit, vorsichtiger gesagt: der Gestalt Jesu, und wir fragen zugleich nach der Gestalt Jesu und seiner Wirksamkeit in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der J.-überlieferung.

A. 1. Wie nötig eine solche Besinnung ist, ergibt sich aus der Unsicherheit und Verworrenheit der Betrachtungsweisen, mit denen man der J.frage Herr zu werden versucht. Wir beobachten, seitdem es eine auch auf J. angewandte Geschichtswissenschaft gibt, ein Hin- und Herpendeln zwischen einer individualistischen und einer kollektivistischen Betrachtungsweise in mannigfachen Schattierungen. Ein Bewunderer ¶ Carlyles bedauert, daß in dem Buch des frommen Schotten über „Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte" solche Anschauung nicht auf J. ausgedehnt ist, da doch im Sinne Carlyles „die Weltgeschichte im Grund die Geschichte der großen Männer ist, die in ihr gewirkt und geschafft haben". Ernest ¶ Renan hat in seiner Weise mit seinem berühmten „Leben Jesu" die für viele Menschen pein-

liche Geschichtslücke ausgefüllt. Im Gegensatz zu einer solchen individualistischen Betrachtung steht die kollektivistische in ihrer ideengeschichtlichen oder mythischen oder geschichtsökonomischen Form. Für ¶ Hegel (¶ Geschichte: II, 2) ist nicht die Person Jesu, sondern die mit ihm gegebene Idee das Entscheidende: „Macht exegetisch und historisch aus J., was ihr wollt, es frägt sich allein, was die Idee ist." Für die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu (¶ Bibelwissenschaft: II, 5 d; ¶ Christentum: I), als deren bekanntester Vertreter unter den Neueren Arthur ¶ Drews gelten mag, ist die uns in den Evangelien vorliegende Geschichte Jesu der Niederschlag eines synkretistischen Mythus. Für die Anhänger der ¶ Oekonomischen Geschichtsauffassung, d. h. vor allem für die marxistischen Sozialisten, ist das ganze NT, insbesondere auch die Darstellung der Evangelien auch nichts anderes als der Niederschlag einer allgemeinen Wahrheit, in diesem Fall: einer ökonomischen Verschiebung unter Absehung von einem Persönlichkeitsfaktor. Gegen die „zünftige" Behandlung der J.frage, wie sie der Theologie anvertraut ist, hat man bald die individualistische und bald die kollektivistische Betrachtung in ihren verschiedenen Ausprägungen ausgespielt. Theologen und in ihrer Gefolgschaft Historiker und Philologen sollen es nicht verstanden haben, das schlichte Geschichtliche an J. herauszustellen, und man verweist auf die Nachtreter von Renan bis zu einem Renan redivivus vom bescheideneren Format eines Emil ¶ Ludwig. Theologen sollen es anderseits nicht verstanden haben, das erhabene Uebergeschichtliche an J. herauszustellen, und man verweist auf Georg ¶ Brandes' „J.-Sage", das haarscharfe Gegenteil einer Literatenarbeit zu der vorher genannten Literatenarbeit. Bei diesem an sich unfruchtbaren, aber symptomatischen Gegenspiel darf und kann nicht vergessen werden, daß auch die J.forschung im theologischen Bezirk an beiden beschriebenen Haltungen ihren Anteil gehabt hat und noch hat: dem neueren theologischen „Liberalismus" mit seiner Betonung der Persönlichkeit gerade in der Religionsgeschichte und auch im Urchristentum kommt es in erster Linie auf die Erfassung der Persönlichkeit Jesu in ihrer äußeren und inneren Entwicklung an. Allerdings darf nicht verkannt werden, daß diese Redeweise im Verlauf einer weiter drängenden, stehen gebliebene Reste immer wieder anpackenden Evangelienforschung allmählich gedämpfter geworden ist. Dem theologischen Altliberalismus kommt es demgegenüber in der Nachfolge Hegels nicht auf die Einzelpersönlichkeit, sondern eben auf die Idee an. Verwandt damit ist die radikale religionsgeschichtliche Betrachtung, wie sie auch in Theologenkreisen zu finden ist (¶ Bibelwissenschaft: II, 5 b; ¶ Religionsgeschichtliche Schule). Die also in der theologischen Arbeit vorliegende Doppelheit ist so peinigend, daß eine — Synthese angeboten wird, wie sie mit sachlichem Gewicht, aber nicht immer mit methodischer Klarheit von sehr verschieden eingestellten Theologen vertreten wird, eine Synthese zwischen Geschichte und Uebergeschichte, zwischen gewirkter und gedeuteter Geschichte, zwischen J. und Chr. Die Frage ist, ob mit einer solchen an sich ansprechenden Synthese der Tatbestand des in den Evangelien vorliegenden urchristlichen Bekenntnisses getroffen wird. Neben der geschilderten mehr dialektischen Einheitslösung läuft das auf das Kompromiß gerichtete Denken: man sucht der Entscheidung zwischen Persönlichkeit und Kollektivum durch eine Besinnung auf das besondere Verhältnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft, deren Exponent die erstere sei, zu entgehen. Auf der anderen Seite aber wird gerade der moderne an ¶ Nietzsche geschulte Mensch doch wieder vor das Entweder—Oder gestellt. Findet der auf die Persönlichkeitskultur bedachte Mensch — das gilt für jeden Menschen, einerlei welche Metaphysik er sonst auch haben mag — im NT, in den Evangelien etwas, was ihn anspricht? Nietzsche sagt: nein. Er sagt mit Recht: nein. Die Frage ist nur die, ob das Manko an Persönlichkeit erklärt werden kann mit dieser oder jener psychologischen Theorie, etwa mit der Nietzsche'schen Ressentiment-Theorie, oder auch mit einer anderen oben genannten von dem Persönlichkeitsfaktor absehenden Betrachtung.

Das sind im ganzen unsere Fragen, mit denen wir an die Quellen herantreten. Wir fragen die Evangelien selbst, und zwar die Evangelien im Rahmen des NT.s, der urchristlichen Schriften überhaupt.

A. 2. Die sich bei der Lektüre der Evangelien sofort aufdrängende Beobachtung, daß diese Schriften keine Biographien und ihre Urheber keine Biographen sind (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich), hat über die üblicherweise gezogenen Folgerungen hinaus ihr besonderes Gewicht und ihre besondere Tragweite. Die Erfassung einer Persönlichkeit im Schrifttum gibt sich gemeinhin in dem, was man literarisches Porträt nennt. Ein solches fehlt in den Evangelien. Ein wirklich durchgeführter Vergleich der Evangelien mit der antiken Biographie- und Memoirenliteratur zeigt den maßgebenden Unterschied. Die Frage, ob die Evangelien von der Biographie abzurücken sind, kann ein Wortstreit sein, je nach dem der Begriff der letzteren gefaßt wird. Eine ausgereifte Biographie ist jedenfalls die mit geschichtlicher Kunst ausgeführte Darstellung des Lebens einer Person. Sie umfaßt sowohl die äußere als die innere Entwicklung der darzustellenden Persönlichkeit. Wenn das erreicht werden soll, sind die Fragen der Stoffanordnung (sachliche oder zeitliche Reihenfolge), des Pragmatismus, der Psychologie, der Charakteristik von ausschlaggebender Wichtigkeit. Alledem sind die Evangelien so gut wie ganz entrückt. In den meisten evg. Erzählungen sind die Personen aus der Umgebung Jesu gar nicht individualisiert. Im Grunde erfahren wir nichts über all diese Leute, die verschiedenen Geheilten, die Verwandten, die Freunde, die Jünger, die Gegner Jesu. Ab und zu steht ein Name da. Oefters fehlt er. Daß dieser Zustand nicht selbstverständlich ist, lesen wir daran ab, daß in den späteren Evangelienbearbeitungen individualisierende Züge hinzukommen, daß ein Porträt herauswächst, daß neue Namen auftauchen, wie sie uns aus der christlichen Legende geläufig sind. Und diese christliche Legende, die Erzählungen von berühmten frommen Männern und Frauen mit ihren Taten und Worten, ist sekundär; sie führt aus dem unliterarischen Zeitalter mit seinen mehr primären Quellen in die griechische Kleinliteratur hinein, der es in solchen Geschichten um die Erfassung einzelner Persönlichkeiten zu tun ist. Und J. selbst? Auch von ihm gibt es in den Evangelien kein Porträt; von seiner äußeren und inneren Entwicklung wird uns so gut wie nichts erzählt. Der Hellenist Lukas hat das ändern wollen, indem er den ihm überlieferten Stoff periodisiert und psychologisiert. In der nur von ihm in der Form einer fortlaufenden Erzählung mitgeteilten Kindheitsgeschichte Jesu erwähnt er zweimal wie schon vorher einmal in der Kindheitsgeschichte des Täufers ¶ Johannes, daß das Kind wuchs, stark im Geiste wurde und an Weisheit zunahm (Luk 1_{80} $2_{40.\ 52}$)

Lukas ist der einzige Evangelist, der in der Erzählung vom zwölfjährigen J. etwas aus der weiteren Jugend Jesu bringt (Luk 2 41—52). Die apokryphen Evangelien (¶ Apokryphen: II) haben das alles weiter ausgemalt. Da wird z. B. das Wunderkind J. genau beschrieben. Auf Grund dieser späteren Evangelien kann man sich ein ziemlich deutliches Bild von der irdischen Erscheinung und dem Charakter Jesu machen.

Dasselbe gilt für die zeitlichen und örtlichen Angaben in den Evangelien. Aufs Ganze gesehen kann nur von einem Rahmen der Geschichte Jesu gesprochen werden, der als redaktionelle Zutat sekundär ist (¶ Formgeschichte). Nicht eine Geschichte Jesu, sondern Geschichten von J. liegen vor. Wenn die Evangelisten, vor allem wieder Luk, den Versuch gemacht haben, die trümmerhaften Situationsangaben so zu verteilen und auszuwerten, daß so etwas wie eine fortlaufende Geschichte abgelesen werden kann, so muß dieser Versuch als gescheitert angesehen werden. Bei Mrk und Mtth ist's zudem überhaupt fraglich, ob ihnen wirklich ein solcher Versuch, an dessen Gelingen der Historiker bei einem etwa anzunehmenden Ur-Markus (¶ Evangelien, Synoptische: A, 3; B, 2) glauben möchte, ernsthaft vorgeschwebt hat. Aus dieser Sachlage folgt nun aber nicht, daß alle Einzelangaben des genannten Rahmens sekundär und daher geschichtlich wertlos seien. Manche von ihnen sind so individuell und zugleich so unbetont, daß mit ursprünglicher Ueberlieferung gerechnet werden muß. Das gilt z. B. für die Situationsangabe in einer so wichtigen Perikope wie der vom Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mrk 8 27—30 und Par.). Wenn alle derartigen Dinge erst nachträglich beim Zusammenstellen der Einzelstücke gebildet worden wären, dann wäre der Aufriß der Geschichte Jesu im ganzen einheitlicher ausgefallen, d. h. die betreffenden Einzelangaben des Orts, der Zeit, der Situation hätten nicht nur hier und da, sondern durchweg einen allgemeinen einheitlichen Charakter erhalten. Das Wesentliche ist, daß in allen Fällen die Rahmenstücke unbetont sind. Damit ist auf der einen Seite ihre Unergiebigkeit, auf der anderen Seite aber auch ihre Ergiebigkeit festgestellt. Begreiflicherweise haben sich Mtth und auch Mrk veranlaßt gesehen, die einzelnen Geschichten, die über Worte und Taten Jesu berichten, nicht zeitlich, sondern inhaltlich zu verknüpfen (¶ Evangelien, Synoptische: B, 2). Und wenn dann noch Itinerarangaben vorliegen, die bei Mtth stärker abgestoßen sind als bei Mrk, während sie bei Luk neu auftauchen, so muß immer wieder die Frage nach der sachlichen Anordnung gestellt werden. Ein hierher gehöriger Fall sind z. B. die drei Geschichten Mrk 4 35—5 43: der Seesturm; der gerasenische Besessene; die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Das hier zunächst folgerichtig aussehende Itinerar ist bei genauerem Zusehen nicht entwirrbar und hat offenbar nur den Sinn, daß hier drei Geschichten auf und am See von Genesaret zusammengestellt sind, die sich in verschiedenen Jahren haben zutragen können. Wir haben in den Evangelien bald gerahmte, bald nichtgerahmte Bilder vor uns. Die Evangelisten — wieder abgesehen von Luk — haben auf dies alles keinen Wert gelegt. Daraus erklärt sich die Buntheit der Situationsangaben. Ohne daß wir die Einzelheiten mit Sicherheit nachprüfen können, sind im Laufe der Ueberlieferung aber auch manche Ortsangaben hinzugewachsen. Das in den altchristlichen Pilgerberichten deutlich werdende Streben, alle heiligen Orte aus der Geschichte Jesu festzulegen, ist uralt. Von früh an z. B. kennt die Christenheit den Tabor als den Berg der Verklärung Jesu: im NT selbst wird der Tabor nicht genannt.

Man kann sich die beschriebene Eigenart der Evangelien in bezug auf ihre Unergiebigkeit für eine Gewinnung des Porträts, der Entwicklung, der Situation Jesu und seiner Umgebung daran verdeutlichen, daß man auf Parallelen aus der volkstümlichen Literatur verschiedener Zeiten und Kulturen, auch aus der Antike, auf alle möglichen Volksbücher, die nicht im strengen Sinne Literatur sind, hinweist. Aber sofort müssen wir uns zugleich klar machen, daß wir uns hier nur in der Vorhalle einer Analogie befinden. Der Quellort der Evangelien mit ihren Vorstufen liegt in einem Erzählerkreis, einer Gemeinschaft, genau so wie der Quellort von Volksbüchern und manchen Heiligenlegenden. Diese Form ist offenbar als die einzige dem Stoff, den es in den Evangelien darzulegen galt, kongenial gewesen. Das Besondere liegt in entscheidender Weise an dem Charakter gerade der Gemeinde, mit der wir es hier zu tun haben, d. h. der Gemeinde, die sich als das at.lich-nt.liche Volk Gottes („Kirche") darstellte (¶ Formgeschichte; ¶ Geschichtsschreibung: II).

Von hier aus wird es deutlich, daß die Evangelisten im ganzen nicht Schriftstellerpersönlichkeiten, sondern Sammler eines anvertrauten Gutes gewesen sind. Es tritt aber dann das, was bei Luk in leisen, nicht sonderlich wichtigen Ansätzen vorliegt, mehr in den Vordergrund. Die Gebundenheit an den Stoff, die alle Volksüberlieferung und in besonderem Maße die esoterische J.überlieferung auszeichnet, nimmt immer mehr ab. Rein äußerlich betrachtet, wird der „Ich"-Stil immer stärker, was dann ganz dem Aufkommen von ausschmückenden Details im Sinne psychologischer Interessiertheit entspricht. Allerdings ist der in diesem Zusammenhang zu nennende vierte Evangelist nicht in die beschriebene Weltläufigkeit eingegangen. Sein so merkwürdig konkretes, ja weltliches Evangelium ist letztlich doch unweltlich als eine Schrift, deren entscheidendes Kennzeichen die Konfession eines Schauenden bzw. einer kleinen schauenden Gemeinde ist, so daß gerade dieses Evangelium vom Weltlich-Literarischen abrückt.

Daß die Evangelien keine Biographien und die Evangelisten keine Biographen sind, daß das literarische Porträt als Objekt und die literarische Persönlichkeit als Subjekt der Evangelienschreibung fortfallen, daß dies erst an den Rändern des Urchristentums anders geworden ist und mit der Hellenisierung, d. h. Verweltlichung der urchristlichen Bewegung zusammenhängt, ist der nicht zu übersehende Hinweis auf einen wesentlichen Sachverhalt. Die Evangelien wollen und können nicht berichten von einer überragenden Persönlichkeit, einem Helden, dessen Psyche uns greifbar werden müßte und könnte. Gerade der wirklich radikale Betrachter muß zugestehen, daß er hier mit psychologischen Kategorien nicht durchkommt. Es ist begreiflich, daß die großen Kritiker auf den Christusmythus hinzuweisen nicht müde geworden sind. Die Frage ist nur die, wie denn dieser sogenannte Christusmythus eigentlich aussieht. Zunächst muß festgehalten werden: allerlei rein Situationsmäßiges, Topographisches, Chronologisches, Psychologisches ist da und auch wieder nicht da. Soweit es da ist, hat es keinen Akzent. Die tragende Hauptsache ist etwas anderes: das johanneische Wort vom Logos, der Fleisch

wurde und unter uns wohnte (Joh 1; ¶ Christologie: I, 5 b), steht unsichtbar auch über den synoptischen Evangelien. Keine Erzählungen von einem persönlichen Gründer und Stifter des Christentums werden dargeboten, sondern in einer Fülle von Einzelspiegelungen wird das Thema der Menschwerdung des Logos behandelt. Aelteste Schichten, die vor solchem Bewußtsein der urchristlichen Gemeinde liegen, mögen ihre Spitze noch darin gehabt haben, daß sie von einem Lehrer und Propheten J. von Nazareth erzählten, der Streitgespräche führte und auffallende Dinge tat. Diese älteren Schichten sind aber jedenfalls nicht dauernd wirksam geworden. Wir können sie nicht reinlich abheben. Sie gingen ein und unter in dem Bericht von dem in J. erschienenen ¶ Messias oder — mehr griechisch ausgedrückt — der Epiphanie des Gottessohnes. Das uns erhaltene älteste Evangelium, das des Mrk, setzt den Messiasglauben, den Christuskult und -mythus voraus, der jenseits aller Persönlichkeitspsychologie steht. Der Messias, der Christus ist ein gewöhnlicher Erdenmensch (φιλὸς ἄνθρωπος) gewesen, der sich als solcher nicht abhob von anderen Menschen. Die Menschwerdung des Logos gibt sich kund in wirklicher Menschheit. „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte ...“; diese Worte Hebr 5_7 gelten dem leidenden Gottesknecht von Gethsemane (Mrk $14_{32\,ff}$ und Par.), dessen Gebetskampf menschlich und göttlich zugleich ist. Der Mensch J. von Nazareth ist der, von dem Paulus Phil 2_{5-11} spricht: „Christus Jesus, der da war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, im Menschenbild auftrat, im Verhalten wie ein Mensch befunden, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestod ...“ Ein gewöhnlicher Mensch mit seinen Grenzen ist sichtbar geworden, in dem Gott handelt. Nach der Verkündigung des Petrus Apgsch 2_{22} ist J. von Nazareth der „Mann, von Gott unter euch mit Taten und Wundern und Zeichen erwiesen, die Gott durch ihn tat ...“ Die Ueberlieferer und Präger der Evangelien sehen hier Gott, nur Gott am Werke. Von Leistungen einer auf ihre Zukunft, ihre Nachwirkungen bedachten Persönlichkeit ist nichts erzählt. In solchem Sinne J. als den Stifter des Christentums und Begründer der christlichen Kirche hinstellen zu wollen, ist, an dem urchristlichen Bewußtsein gemessen, eine abwegige, pelagianische Auffassung. Man macht oft viel Wesens davon, daß ein hervorragender Mensch, der zum Mythus wird, in der Erinnerung der Menschen wächst. In bezug auf J. ist das nicht sonderlich geschehen. Die Legendenbildung ist bei ihm merkwürdig zurückhaltend. Alle Steigerungsmöglichkeit ist sozusagen abgeriegelt; von Anfang an dachte die Kirche über eine Sache nach, die für sie Gericht und Gnade in einem war: Gott wurde Mensch. Der Historiker, der klare Linien sehen will, der mit Begriffen wie „Persönlichkeit“, „Genie“, „Held“ einen hellen Raum überblicken will, gerät hier in ein ihn befremdendes Hellbunkel oder Halbdunkel, in dem die anonymen Menschen, die Nicht-Persönlichkeiten, die geistig Armen, wie J. sie selig gepriesen hat, wichtig werden. Von hier aus muß uns das Thema „J. und die Seinen“ in seinem besonderen Lichte erscheinen: die zwölf ¶ Apostel, die J. nach der Ueberlieferung um sich geschart hat, gewinnen nicht Fleisch und Blut. Es ist der urchristlichen Gemeinde wichtiger, daß das Wort Gottes durch seinen Messias in ihrer Mitte, der „Kirche“, durch zwölf Apostel kund wird, als daß sie etwa Näheres wissen will von diesen einzelnen Persönlichkeiten. Erst die in den hellenistischen Reiseroman einmündenden apokryphen Apostelgeschichten wissen allerlei anschauliche, persönliche Einzelheiten zu erzählen. Auch der sogenannte Apostelfürst ¶ Petrus will im Rahmen des Urchristentums nicht überschätzt werden: wichtiger als sein schwankender Charakter war sein begnadetes Schicksal.

So negativ für den Historiker die vorgelegte Betrachtung aussieht, so positiv ist ihr Hintergrund: wenn nach der Ueberzeugung des gesamten Urchristentums und damit auch der Evangelisten das Evangelium die Tat Gott in seinem Gesandten, seinem Messias, seinem Sohne ist, so können über diesen J. von Nazareth nicht Aussagen gemacht werden wie über eine andere Persönlichkeit der Geschichte. Es kann nicht verfangen, in dem Festhalten dieser Sachlage etwa eine zu weit getriebene Skepsis zu sehen und ihr gegenüber den Versuch zu machen, aus dem Evangelium mehr historisches Urgestein herauszuholen. Vor dem Mrk als dem ersten Evangelisten mag ein Ur-Markus gewesen sein. An der Spitze der faßbaren schriftlichen Ueberlieferung mag ein hebräischer Ur-Matthäus gestanden haben. Aus dem Evangelium des Luk mag man eine synoptische Grundschrift herausholen, die mit gewissen Partien des vierten Evangeliums verwandt ist. Solche literarische Arbeit (¶ Evangelien, Synoptische) ist möglich und nötig; unrichtig aber ist die vielfach in ihr steckende Meinung, auf diese Weise einen historisch ergiebigeren Urbericht zu gewinnen. Am Anfang hat gerade eine bunte Vielheit von Ueberlieferungen gestanden, die alle ihre Abzweckung darin hatten, das eine J.-Chr.-Thema zu illustrieren. Von hier aus wird es überhaupt erst verständlich, warum der Druck einer Evangelienfrage, einer synoptischen, einer johanneisch-synoptischen Frage (¶ Johannesevangelium, 1) von den Evangelisten selbst nicht gespürt wurde. Man empfand die Einheitlichkeit des Themas und stieß sich nicht an den mannigfachen Variationen dieses Themas. Es gilt hier, was Goethe einmal in bezug auf die von ihm untersuchte Rochus-Legende gesagt hat: „Widersprüche kamen nicht vor, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüt einen andern Anteil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen, wodurch denn ein Umstand bald zurückgesetzt, bald hervorgehoben, nicht weniger die verschiedenen Wanderungen des Heiligen, so wie der Aufenthalt des Heiligen an verschiedenen Orten verwechselt wurde.“ Wer es unternimmt, die Geschichte Jesu aus den Evangelien heraus darzustellen, muß sich von vornherein diese Einheit bei aller Mannigfaltigkeit — diese Mischung macht ja gerade das Wesen der synoptischen Frage aus — verdeutlichen. Nur so ergibt sich eine Möglichkeit für die Sichtung von Haupt- und Nebensache.

Daß eine Sichtung des Evangelienstoffes für die Darstellung der Geschichte Jesu vorgenommen werden muß, zeigt sich schon in den oben gemachten Beobachtungen über Schichtungen der Evangelien untereinander und in sich selbst. Daß im Rahmen der uns bekannten Evangelien von Mrk—Mtth her über Luk zu Joh und zu den apokryphen Evangelien der Evangelienstoff verändert worden ist, liegt auf der Hand. Auf der anderen Seite muß immer die Frage wach bleiben, ob nicht gerade in einer literarisch später festgelegten Evangelienperikope

sachlich bessere, ursprünglichere Ueberlieferung vorliegt. Beim Joh-Ev. darf bei seinem Abstand von den drei synoptischen Evangelien dieser Vorbehalt nicht vergessen werden. Wir müssen von Fall zu Fall die Quellen benutzen, wie sie uns primär und sekundär erscheinen. Es liegt ferner auf der Hand, daß innerhalb des Urchristentums das Interesse an der evg. Ueberlieferung verschieden stark war. Gerade auch das hellenistische Christentum, das ja im wesentlichen die (griechisch geschriebenen) Evangelien aus sich herausgesetzt hat, hatte verschiedene Typen, von denen zwei einigermaßen deutlich sind: es gab Gemeinden, die sich dem Typus der hellenistischen Mysterienreligionen näherten (vor allem ist hier an die paulinischen Gemeinden zu erinnern); es gab ferner Gemeinden, die in Verbindung standen mit dem Typus der hellenistisch-jüdischen Synagogen (vgl. die Gestalt des ¶ Stephanus); deren Werk scheint die Uebernahme und Pflege der evg. Tradition gewesen zu sein. Wenn dann innerhalb eines einzelnen Evangeliums, etwa auch des Mrk, wie oben angedeutet, eine besondere Schicht, die den Lehrer und Propheten J. schildert, herausgehoben werden kann, so fragt sich, wie eine solche Schicht zu betrachten ist. Gesetzt den Fall, daß ein Kreis von Menschen der Urchristenheit in J. vornehmlich oder gar allein den Weisheitslehrer gesehen hat und der Historiker damit auf die älteste uns faßbare Schicht stößt, so folgt daraus nicht, daß eine chronologisch spätere Schicht, die etwa den Propheten und dann den Messias J. hervorhebt, hintanzusetzen ist. Es muß ja auch damit gerechnet werden, daß die konzinne Erkenntnis dessen, was J. wirklich gewesen ist, erst allmählich, stufenweise, auf Grund neuer Offenbarungsereignisse (Auferstehung!) herausgekommen ist (¶ Christologie: I, 2 b). Zudem ist zu beachten, daß eine Betrachtung wie die, J. sei Lehrer und Prophet oder gar nur Lehrer gewesen, nicht ohne weiteres im Urchristentum isoliert aufgetreten ist, sondern in Beziehung gestanden hat zu Aussagen und Bekenntnissen, die über die genannten Würdetitel hinaus in eine höhere Christologie hineinführten.

Was wird in der ältesten uns faßbaren zusammenfassenden Verkündigung über J. von Nazareth, in dem sogenannten urchristlichen Kerygma, positiv ausgesagt, was wird einhellig in den Vordergrund gestellt? Der älteste derartige Bericht Phil 2_{6-11}, auf den wir schon hingewiesen haben, stellt J. Chr., d. h. den Messias J., als den Knecht Gottes hin, der gestorben und auferstanden ist. Damit stimmt die von Paulus selbst als Traditionsformel hingestellte Aussage I Kor $15_{3\,ff}$ insofern zusammen, als auch dort vom Tod und von der Auferstehung Jesu Christi geredet wird. Dem Zusammenhang von I Kor entsprechend, redet Paulus hier nur von der Auferstehung, zu deren Erfassung aber mit dem „gestorben und begraben" eingesetzt werden muß. Die vollständige Formel mag auch etwas über die Geschichte Jesu ausgesagt haben. Sicher ist das nicht: es mag auch so gewesen sein, daß Paulus über die Geschichte Jesu keine einzelnen Aussagen gemacht, höchstens nur angegeben hat, daß dieser J. Chr. sein Sein in der Welt als Knecht Gottes geführt habe. In ähnlicher Weise wird die Verkündigung von J. Chr. in den Reden der Apgsch zusammengefaßt: $2_{22\,ff}$ $3_{13\,ff}$ $10_{36\,ff}$ $13_{23\,ff}$. Wieder steht der Hinweis auf Tod und Auferstehung im Vordergrund. Und über die Geschichte des Knechtes Gottes (3_{13}) erfahren wir folgendes: J. von Nazareth war ein Mann, durch den Gott Krafttaten, Wunder und Zeichen getan hat (2_{22}); er zog durchs ganze jüdische Land umher, nachdem er sich von Johannes hatte taufen lassen und seine eigene Wirksamkeit in Galiläa begonnen hatte; er predigte den Frieden und machte gesund alle Dämonischen (10_{36-38} $13_{24\,f}$). Wenn in solcher Weise von J. Chr. gepredigt wird, erklärt sich Werden und Wesen der Evangelien: J. von Nazareth ausgewiesen als der Messias durch Wort und Tat ist gestorben und auferstanden. Dabei hat es mit der Leidensgeschichte von der beschriebenen urchristlichen Verkündigung her eine besondere Bewandtnis: auf ihr in ihrem Gesamtverlauf liegt ein Hauptakzent. Das stimmt zusammen mit der Art des Berichtes über das Leiden und Sterben Jesu: wir haben hier den einzigen Abschnitt der Evangelien vor uns, der trotz mancher Fugen und Nähte, trotz einiger später eingeschobenen Perikopen von Anfang an im Zusammenhang fixiert gewesen sein muß. Daraus ergibt sich die große Uebereinstimmung zwischen den drei Synoptikern, die sich sogar auf den vierten Evangelisten mit erstreckt. Sehr genau sind örtliche und zeitliche Dinge, ja Tag und Stunde angegeben. Was den Stoff vor der Leidensgeschichte anlangt, so betonen wie die Prediger des Evangeliums in der Apgsch auch die Evangelisten in ihren Sammelberichten den Zusammenhang von Wort und Tat, sei es, daß je nach dem vorliegenden Aufriß das Wort (vgl. Mrk $1_{14\,f}$ $1_{21\,f}$ 2_{13} 6_{6b} 10_{1} Mtth 4_{12-17} $7_{28\,f}$ 11_{1} 19_{1} Luk $4_{14\,f.\,44}$ 8_{1} $21_{37\,f}$ Joh 4_{41}) oder die Tat (Mrk 3_{7-12} 6_{53-56} Joh 2_{11}) oder beides (Mrk 1_{39} $6_{12\,f}$ Mtth 4_{23-25} $9_{25\,f}$) in den Vordergrund gestellt wird: „J. ging umher im ganzen galiläischen Lande, lehrte in ihren Schulen und predigte das Evangelium vom Reich und heilte allerlei Seuche und Krankheit im Volk." Und in der Perikope vom Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes ist das alles in ausdrückliche Beziehung zur Person Jesu gesetzt: „Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, der sich nicht an mir ärgert" (Mtth $11_{5\,f}$). In dem Ineinander von Wort und Tat lag für das Urchristentum, ja sogar für noch abseits stehende Juden, die Vollmacht Jesu (Mrk $2_{5\,ff}$) und der Hinweis darauf, daß der „Kommende" da ist (Mtth $11_{2\,ff}$). Es läßt sich nicht sachlich begründen, die Darstellung der Verkündigung Jesu auf Kosten der Darstellung der Taten Jesu voranzustellen oder die letztere als eine Nebensache zu behandeln. In beidem ist in gleicher Weise die Beziehung auf den, der als der Messias Vollmacht hat, entscheidend. Dieses und jenes Wort, ja alle Worte mag auch ein anderer Lehrer und Prophet gesprochen haben; aber hier hat einer gesprochen, der mit einzigartiger Vollmacht ausgerüstet war. Diese und jene Tat, ja alle Taten mag euch ein anderer Wundertäter getan haben: aber hier hat einer gehandelt, der im Anbruch des in ihm Wirklichkeit werdenden Reiches Gottes gestanden, der deshalb Sünden vergeben hat. Damit ist noch nichts Näheres ausgesagt über ein sog. Bewußtsein Jesu um seinen Beruf, seine Sendung, über ein sog. Messias bewußtsein Jesu. Das ist eine sich anschließende, für das Bekenntnis der ersten Gemeinde nicht einmal primäre Frage. Wenn die Geschichte Jesu im Lauf der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung gewachsen und nicht immer legitim gewachsen ist, sondern auch legendarische Ausschmückungen erfahren hat, so gilt das in gleicher Weise für die Ueberlieferung von den Worten und den Taten Jesu.

Nun ist es ja ein besonderes Anliegen der J.forschung, dieses Wachsen der Ueberlieferung festzustellen, die einzelnen Schichten nach dem Grade ihrer Ursprünglichkeit voneinander abzuheben. Das Kriterium, das sich hier vornehmlich anbietet, ist die beschriebene zusammenfassende Verkündigung von J. Chr., wie sie in der Predigt der Apostel und in den Sammelberichten der Evangelisten vorliegt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß vieles, was in den Evangelien zu lesen ist, über den Inhalt dieses unseres Kriteriums hinausgeht. Allerdings haben die Evangelisten offenbar die Meinung vertreten, daß sich alles, was sie berichten, mit dem Inhalt der Sammelberichte verträgt. Jedenfalls haben sie alles von ihnen übernommene Evangeliengut in den Dienst des zusammenfassenden J.-Chr.-Bekenntnisses stellen wollen. In Wirklichkeit hat aber eine mehr oder weniger gebundene Erzählerfreude Novellen und Legenden geschaffen; die Bemühung, das Bekenntnis nach innen und außen sicherzustellen, hat eine apologetische und polemische Ausschmückung gebracht (¶ Apologetik: I, 1); die Notwendigkeit, im Rahmen der sittlichen Unterweisung (Paräneſe) autoritative J.worte zur Verfügung zu haben, hat die in ihrem Dienst stehende Wortüberlieferung nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt. Das alles verdeutlichen wir uns aber nicht nur an solchen Tatbeständen, sondern wir lesen es unmittelbar an der synoptischen Vergleichung einer öfters sich widersprechenden Berichterstattung ab. Von alledem aus ist eine Sichtung des Evangeliengutes nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

In der ältesten uns faßbaren J.-Chr.-Verkündigung fehlt jeglicher Hinweis auf die Geburtsgeschichte Jesu. Dem entspricht, daß die älteste evangelische Erzählung Mrk $1_{1\,ff}$ genau so wie das Apgsch $13_{23\,ff}$ betont ist, mit dem Bericht über die Taufe des erwachsenen Mannes durch Johannes beginnt; sie weiß nichts über Geburt und Kindheit zu erzählen. Dazu kommt, daß die Erzählungen Mtth 1 f und Luk 1 f nicht miteinander vereinigt werden können. Nur weniges ist ihnen gemeinsam, vieles dagegen im Widerspruch zueinander. Beide Berichte, in der uns vorliegenden Textgestalt, erzählen von der Erzeugung Jesu durch den Geist aus der Jungfrau Maria. Nun wissen die den synoptischen Evangelien zugrunde liegenden beiden Hauptquellen Mrk und die Redequelle (Q; ¶ Evangelien, Synoptische: A) nicht nur nichts von dieser wunderbaren Entstehung Jesu, sondern erheben sogar einen zwischen den Zeilen zu lesenden Widerspruch. Mrk 3_{21} — die Stelle ist bezeichnenderweise von Mtth und Luk fortgelassen — zeigt jedenfalls, daß ¶ Maria und die Geschwister Jesu nichts gewußt haben. Und positiv ist zu sagen, daß Mrk 1_{11} und Par. (vgl. vor allem Luk 3_{22} in der Form der Handschrift D) die Messiaswürde und Gottessohnschaft Jesu aus der Adoption von Gott her im Taufakt erklärt wird (¶ Christologie: I, 1 a). In anderer Weise rückt das Joh-Ev. von der Jungfrauengeburt ab, wenn dort 1_{45} und 6_{42} J. als Josephs und Marias Sohn aus Nazareth bezeichnet wird. Ferner: die Geschlechtsregister Mtth $1_{1\,ff}$ Luk $3_{43\,ff}$ haben ihre Zuspitzung darin, daß J. der Sproß des davididischen Königshauses sein soll, indem Joseph als Vater Jesu und zugleich Davidide nachgewiesen wird. Als sich dann später der Glaube an die ¶ Jungfrauengeburt durchgesetzt hatte, wurde gegen die ursprüngliche Anlage der Geschlechtsregister Maria zur Davididin gemacht (vgl. Justin, Dialog 43. 45. 100 und Protevangelium des Jakobus 10). Die lukanische Ueberlieferung selbst mit ihrer wahrscheinlich auf judenchristlichem Boden entstandenen poetischen Ueberlieferung läßt durchblicken, daß sie ursprünglich von J. als dem durch den Engel Gottes verheißenen Sohn Josephs und Marias erzählt hat. In der ganzen nt.lichen Literatur sprechen jedenfalls nur Luk $1_{34\,f}$ und Mtth $1_{18—25}$ von der Jungfrauengeburt. Demgegenüber hat die älteste paläſtinische Gemeinde in J. den Sohn Josephs und Marias gesehen. Die Wurzel der Jungfrauengeburtsanschauung dürfte nicht in der Mtth $1_{23\,f}$ verwendeten Weissagung Jes 7_{14}, sondern in synkretistischen Anschauungen (das Werden von Götterſöhnen; ¶ Christologie: I, 5 a; II, 1 c) zu suchen sein. Den Anstoß mag dabei der messianische Würdename „Sohn Gottes" gegeben haben, weil man ihn auf heidnischem Boden nicht mehr in seinem eigentlichen Sinne erfaßte. Wie die Begabung und Entwicklung eines Menschen nicht in erster Linie von Erziehung und Umgebung abhängt, sondern mit seinem Anfang im Mutterschoß gegeben ist, so gilt das besonders auch von J.: das Wunder seiner Erscheinung lag schon im Mutterschoß Marias. — Daß J. Davidide gewesen sei — der zweite Punkt, in dem die Geburtsgeschichten bei Mtth und Luk übereinstimmen —, ist durchgehende Anschauung des Urchristentums, das in dem Messias den Davidssohn sieht. Nun gehen die beiden Ahnentafeln Mtth $1_{1\,ff}$ und Luk $3_{23\,ff}$ so sehr auseinander, daß von ihnen aus nichts Bestimmtes gesagt werden kann. Wichtiger sind die Stellen Röm 1_3 („geboren von dem Samen Davids nach dem Fleisch") und Mrk 10_{47} („Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!") als Belege ältester Ueberlieferung. Abgesehen davon, daß wir es hier mit einem wichtigen Einzelstück der Messiasanschauung zu tun haben, werden wir unterstellen dürfen, daß in der Familie Jesu die Meinung geherrscht hat, sie gehöre zur Nachkommenschaft Davids. Jesu eigene Haltung könnte aus der Perikope Mrk $12_{35—37}$ deutlich werden, wenn deren Sinn nicht undeutlich wäre. Als wahrscheinlicher Sinn ergibt sich: J. bestreitet, daß der Messias Davids Sohn sein müsse — im Gegensatz zu der Meinung der Rabbinen mit ihrer nationalen und politischen Messiashoffnung. Daraus würde zu folgern sein, daß J., wenn er sich selbst für den Messias hielt, seine eigene Davidssohnschaft abgelehnt habe. Anderseits muß aber auch wieder gefragt werden, ob wirklich dieser ganze zwischen J. und seinen Gegnern geführte Schuldisput einen solchen Akzent verträgt. — Ein Drittes, in dem die Geburtsgeschichten übereinstimmen, ist der Hinweis auf das judäische ¶ Bethlehem als Geburtsort. Und zwar sind darin Mtth $1_{18\,ff}$ und Luk $2_{1\,ff}$ im Rahmen der urchristlichen Ueberlieferung völlig isoliert und widersprechen zudem einander in der entscheidenden Zuspitzung. Nach Mtth haben die Eltern Jesu in Bethlehem ihren Wohnsitz; und nur aus Furcht vor Archelaos ziehen sie nach ihrer Rückkehr aus Aegypten nach Nazareth in Galiläa. Nach Luk dagegen haben die Eltern Jesu in Nazareth ihren Wohnsitz und sind nur zufällig und vorübergehend, anläßlich eines über Paläſtina von der römischen Behörde verhängten Zensus („Schatzung" bei Luther), in Bethlehem, als das Kind dort geboren wird. Wenn wir einmal absehen von den nicht kontrollierbaren Legenden, die in die Geburtsgeschichte hineinverwoben sind (die Weisen aus dem Morgenland, der bethlehemitische Kindermord, die Flucht nach Aegypten), so ist vor allem der Zensus Luk $2_{1\,ff}$ geschichtlich unwahrscheinlich, wenn nicht gar völlig unmöglich. Diese Begebenheit aus der Geschichte des römischen

Reiches, mit der Luk in einer für ihn charakteristischen Weise die Darstellung der Anfänge Jesu verknüpft, begegnet uns in keiner anderen Ueberlieferung, was ganz in Ordnung ist, da bei Lebzeiten ¶ Herodes' des Großen († vor Chr.) und seines Sohnes und Nachfolgers Archelaos († nach Chr.) ein römischer Zensus in Judäa gar nicht stattfinden durfte. Erst im Jahre 6/7 nach Chr. wurden die Juden einem solchen Zensus durch Quirinius unterworfen (das ist belegt bei Josephus, Altert. 17, 13 $_5$ 18, 1. 2 20, 5 $_2$ Jüd. Krieg 7, 8 $_1$). Die chronologischen und sachlichen Unmöglichkeiten der lukanischen Erzählung vom römischen Zensus können nicht beseitigt werden. Wirklich im Vordergrund steht dagegen im Urchristentum die Ueberlieferung, daß J. in dem galiläischen Ort ¶ Nazareth (Nazaret, Nazara, Nazarat, Nazarath) zu Hause gewesen sei (Mrk 1 $_9$ Mtth 2 $_{23}$ 4 $_{13}$ Luk 4 $_{16}$; vgl. Luk 1 $_{26}$ 2 $_4$). Er wird deshalb der „Mann aus Nazareth" (ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ Mtth 21 $_{11}$) genannt oder auch der „Nazarener" (ὁ Ναζαρηνός Mrk 1 $_{24}$ 14 $_{67}$ 16 $_6$) oder schließlich der „Nazoräer" (Mrk 10 $_{47}$ Mtth 26 $_{71}$ Luk 18 $_{37}$ u. ö.). Die Evangelisten bringen diese Bezeichnungen mit dem Orte Nazareth zusammen, der im AT, im Talmud und bei Josephus zwar nicht vorkommt, aber dennoch bestanden haben wird und als die Heimat Jesu anzusprechen ist. Eine besondere Bewandtnis hat es allerdings mit der Bezeichnung „Nazoräer". Die sprachliche Brücke von „Nazareth" zu „Nazoräer" ist sehr unsicher. Es ist damit zu rechnen, daß „Nazoräer" etwas anderes bedeutet hat, bevor es mit „Nazareth" zusammengebracht worden ist. Merkwürdig ist jedenfalls, daß die ¶ Mandäer sich „Nazoräer" nennen; von hier aus kann vielleicht J. der „Nazoräer" als Angehöriger der Täufersekte (seine Taufe durch Johannes!), die mit den Mandäern zusammenhing, betrachtet werden.

Abgesehen von den wenigen herausgestellten gemeinsamen Dingen gehen die Geburtsgeschichten bei Mtth und Luk völlig auseinander. Die einzelnen Perikopen hängen mit verschiedenartigen Motiven zusammen, die sich aus den at.lichen Erzählungen und Weissagungen, aus der messianischen Dogmatik, aber auch aus jüdischen Erzählungen herleiten. Hierher gehört auch die Geschichte vom zwölfjährigen J. im Tempel (Luk 2 $_{41-52}$) als die einzige Erzählung aus der Knabenzeit Jesu, die das NT im Gegensatz zu der Fülle der entsprechenden außerkanonischen Erfindungen bietet. Der dritte Evangelist, über dessen periodisierende und psychologisierende Haltung wir schon gesprochen haben, hat offenbar dem ihm besonders liegenden Zweck gehuldigt, über die Jugendzeit Jesu, über die es keine weitere Ueberlieferung gab, wenigstens etwas zu sagen.

Durch alle diese quellenkritischen Erörterungen werden wir auf die früher besprochene zusammenfassende Verkündigung von J. Chr. bei den Aposteln und auf die Sammelberichte in den Evangelien zurückgeworfen. Was nun den Hauptbestand der evangelischen Ueberlieferung, die mit Mrk 1 $_1$ und Par. einsetzt, anlangt, so ist die Notwendigkeit auch seiner Sichtung schon betont worden. Diese Aufgabe soll zusammen mit der später folgenden Darstellung in Angriff genommen werden.

A. 3. Als Einteilung ergibt sich folgende: wir geben zuerst eine Darstellung der äußeren Geschichte Jesu. Das kann nur und muß gerade in großen Hauptzügen geschehen; denn nur ein solcher Umriß mit wenigen festen Daten ist von der Urchristenheit festgehalten und uns übermittelt worden. Es folgt dann die Darstellung der Verkündigung, des Handelns und der Person Jesu, wobei es an sich gleichgültig ist, in welcher Reihenfolge das geschieht. Daß ein Teil wichtiger wäre als der andere, kann nicht behauptet werden. Es empfiehlt sich aus mehr methodischen Gründen, die Frage nach der Person Jesu, die nicht die Frage nach seiner Persönlichkeit, sondern nach seinem Messiastum ist, am Schluß zu behandeln. Entscheidend ist, daß der Messias J. predigt und handelt. —

A. 4. In einem exkursartigen Nachwort kann und muß nunmehr über die außerchristlichen Quellen zur Geschichte Jesu kurz gesprochen werden. Aus den bisherigen Ausführungen über J. und die J.überlieferung ergibt sich, daß die außerchristliche Bezeugung Jesu, soweit eine solche einwandfrei vorliegt, nicht ergiebig sein kann. Eine Durchsicht der in Betracht kommenden Quellen bestätigt dieses Ergebnis. Was römische Historiker von J. zu sagen wissen, ist wenig und ganz allgemein gehalten. Ob und wie eine Notiz Suetons in seiner Lebensbeschreibung des Kaisers Claudius (Kap. 25), wo ein gewisser Chrestus erwähnt wird, auf J. Chr. zu beziehen ist, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden. Wichtiger ist das Zeugnis des Tacitus, der in seinem großen Geschichtswerk (Annalen 15 $_{44}$) anläßlich der Schilderung der Christenhetze durch Nero beim Brande Roms erzählt: „Der Urheber dieses Namens ist Chr., der unter Kaiser Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war." Die öfters vertretene These, daß es sich hier um einen nachträglichen christlichen Einschub handle, empfiehlt sich nicht. Was wird aber, die Echtheit der Mitteilung vorausgesetzt, wirklich bewiesen? Im Grunde nur dies, daß ein römischer Historiker im Anfang des zweiten nachchristlichen Jhd.s die Meinung vertreten hat, daß der Ursprung des Christentums von einem unter dem Kaiser Tiberius hingerichteten Messiasprätendenten herzuleiten sei. Damit wird nur das bestätigt, was wir aus früheren christlichen Quellen wissen, wobei wir einmal von den umstrittenen Evangelien ganz absehen. Für Tacitus hatte die Frage nicht ein solches Gewicht, daß er sich nicht damit begnügt hätte, das weiterzugeben, was die Christenheit selbst über ihren Ursprung erzählte, ohne dabei auf Widerspruch zu stoßen. Genau so steht es mit einer Einzelbemerkung, die offenbar auf J. zu beziehen ist, in dem Briefe eines gewissen Syrers Mara an seinen Sohn Serapion, dessen Abfassungszeit unbekannt ist (zweite oder dritte nachchristliche Generation), daß die Juden ihren „weisen König" hingerichtet hätten. Auffallender als der Mangel an genaueren J.zeugnissen bei den antiken heidnischen Historikern ist dieser Mangel bei dem jüdischen Historiker ¶ Josephus. Die Stelle in seinen Altertümer 18, 3 $_3$, wo über J. gesprochen wird, ist entweder stark von christlicher Hand nachträglich interpoliert oder als Ganzes eine Interpolation so gut wie die genaueren J.angaben in der slawischen Uebersetzung des Josephus'schen Jüd. Krieges. Eher echt ist die Stelle Altert. 20, 9 $_1$, wo Jakobus, „der Bruder Jesu, des sogenannten Christus" genannt wird. Daß Josephus über J. sozusagen gar nichts aussagt, ist für den Draußenstehenden verwunderlich. Ebenso verwunderlich ist aber auch die Tatsache, daß Josephus sich über die urchristliche Gemeinde, die doch schon in den 60er Jahren des 1. Jhd.s in den Gesichtskreis der römischen Oeffentlichkeit trat, in seinem im letzten Drittel dieses Jhd.s in Rom verfaßten Werke völlig ausgeschwiegen hat. Es scheint, daß Josephus, der jüdische Apostata und Römerfreund, von den aus

politischen Gründen prekären messianischen Bewegungen seines Volkes kein Wesens hat machen wollen. Mancherlei über J. ist schließlich in der erst später fixierten talmudischen Ueberlieferung (¶ Mischna usw.) erhalten, in seinem karikaturhaften Aufputz jedoch inhaltlich wertlos. Zur Erhärtung der Geschichtlichkeit Jesu bringen die wenigen heidnischen und jüdischen Zeugnisse einen Beitrag insofern bei, als ganz deutlich wird, daß niemals und nirgends von antiker profaner Seite her trotz aller Schärfe des Kampfes die Tatsache des Lebens und Wirkens Jesu bestritten worden ist. Im Zusammenhang mit einer solchen vorsichtigen Verwertung der antiken J.zeugnisse erledigt sich dann doch der in der modernen Geistesgeschichte immer wieder auftauchende Zweifel, ob J. überhaupt existiert habe, restlos und ist keiner besonderen Einzelwiderlegung wert. Implicite haben wir zu dieser Frage in unserer Darlegung des Aufeinanderbezogenseins von J. und J.überlieferung Stellung genommen.

B. 1. In welchem Jahr J. geboren ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit festlegen. Nach Mtth 2_1 und Luk 1_5 ist J. unter ¶ Herodes d. Gr. geboren. Nun ist aber Herodes schon 750 ab urbe condita (= nach der Gründung Roms), d. h. also 4 v. Chr. gestorben. Das Geburtsjahr Jesu wäre danach zu Unrecht mit dem ersten Jahr unserer Zeitrechnung (¶ Chronologie: III, 2 b) gleichgesetzt worden. Luk 3_1 ist in umständlicher Weise im Rahmen eines für das dritte Evangelium bezeichnenden sogenannten „Synchronismus" das Jahr des Auftretens ¶ Johannes' des Täufers als das 15. Jahr des Kaisers Tiberius angegeben (d. h. zwischen August 28 und 29). Außerdem ist Luk 3_{23} gesagt, J. sei, als er auftrat, „ungefähr" 30 Jahre alt gewesen. Abgesehen von der Unbestimmtheit dieser Angabe ist zu sagen, daß sie in keine Beziehung zu der Angabe 3_1 gesetzt ist. Nach der synoptischen Ueberlieferung (vgl. Mrk 1_{14}) ist J. nach der Gefangensetzung des Täufers aufgetreten (wann ist diese gewesen?), nach der johanneischen Ueberlieferung haben J. und der Täufer noch gleichzeitig gewirkt. Es mag mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß J. noch im Jahre 28/29 seine Tätigkeit begonnen hat. Als damals ungefähr Dreißigjähriger müßte er dann vor dem Jahre 1 geboren sein (Der oft gemachte Versuch, mit Hilfe astronomischer Berechnungen im Anschluß an die Erwähnung des Sterns Mtth $2_{1\,ff}$ das Geburtsjahr Jesu festzulegen, scheitert an der Art dieser Erzählung, die jedenfalls für solche Berechnungen keine Grundlage bietet). — Auch das Todesjahr Jesu ist unsicher. Eine in der altkirchlichen Ueberlieferung auftauchende Notiz (Tertullian, adversus Judaeos 8; adversus Marcionem 1_{15}), die an das Konsulatsjahr der Gemini (29) denkt, läßt sich mit Luk 3_1 (28/29) nicht recht vereinigen. Gesichert erscheint, daß J. in der Amtszeit des „Prokurators" Pontius ¶ Pilatus (26—36) hingerichtet worden ist. Da Pilatus am Passah des Jahres 36 nicht mehr amtierte und der Täufer Johannes seine Tätigkeit im Jahre 28/29 begonnen hat, so kommen die Jahre 29—35 in Betracht. Eine festere Berechnung des Endes der Geschichte Jesu scheitert auch daran, daß, abgesehen vom Anfang, auch die Dauer dieser Wirksamkeit nicht bestimmt festgelegt werden kann. Eine ebenfalls viel umstrittene Einzelheit der absoluten Chronologie ist mit der Frage nach dem Todestag Jesu gegeben: die evangelischen Berichte stimmen darin überein, daß J. an einem Freitag gekreuzigt worden ist (Mrk 15_{42} Mtth 27_{62} 28_1 Luk 23_{54} Joh $19_{14.\,31}$; vgl. auch das Petrus-Evangelium), weichen aber im Monatsdatum voneinander ab. Nach dem Bericht der Synoptiker ißt J. mit seinen Jüngern das Passahlamm (Mrk $14_{12.\,17}$) und wird in der Passahnacht gefangen, vor dem Synedrium verhört, am unmittelbar folgenden Morgen von Pontius Pilatus verurteilt und hingerichtet, d. h. am 15. Nisan. Das Joh-Ev. dagegen, in Uebereinstimmung mit dem Petrus-Ev. berichtet, daß J. schon in der Nacht auf den 14. Nisan festgenommen und am 14. Nisan gekreuzigt worden ist (Joh $13_{1.\,29}$ 18_{28} 19_{31}). Nun hat in diesem Falle die synoptische Zeitangabe große sachliche Schwierigkeiten: der erste Passahtag (von 6 Uhr abends des 14. bis dahin des 15. Nisan) wurde wie ein Sabbath heilig gehalten und durfte vor allem nicht durch Gerichtsverhandlungen beeinträchtigt werden. Es empfiehlt sich von hier aus mehr die johanneische Zeitberechnung, bei der allerdings zu bedenken ist, daß die Kreuzigung Jesu gerade am 14. Nisan im Sinne des vierten Ev. einen tieferen Sinn haben kann: Christus ist das wahre Passahlamm (Joh 19_{36}; vgl. dazu 1_{29}). Es kommt hinzu, daß nach Mrk 14_2 die jüdische Behörde vermeiden wollte, J. gerade am Feste zu beseitigen. Hier scheint die ältere Ueberlieferung durchzublicken, daß J. vor dem Passah gekreuzigt worden ist. (Wenn man auch hier mit Hilfe astronomischer Betrachtung hat festlegen wollen, in welchem Jahr damals der 14. oder der 15. Nisan auf einen Festtag gefallen ist, so ist das wiederum als gescheitert anzusehen.) Genauer können die Fragen der absoluten Chronologie nicht gelöst werden (¶ Christentum: I, 6 a).

B. 2. Mit der relativen Chronologie steht es in der J.überlieferung nicht besser. Damit kommen wir auf die Frage nach dem Schauplatz und der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu sprechen. Die drei ersten Evangelien bieten folgendes Bild: Jesu Wirksamkeit hat sich zuerst und vor allem in seinem Heimatland Galiläa, insbesondere am See von Gennesaret abgespielt; dann ist er für einige Zeit außerhalb Galiläas, des Machtbereiches seines Landesfürsten Herodes Antipas, umhergewandert; schließlich ist er nach Jerusalem zum Passahfest gezogen, das sein Todespassah wurde; sein Aufenthalt in und bei Jerusalem hat vom 1. bis 6. Tag der jüdischen Woche, vom Palmsonntag bis Karfreitag des christlichen Kalenders, gewährt. Die Dauer der Gesamtwirksamkeit Jesu berechnet sich damit auf einen Zeitraum unter einem Jahr. An sich könnte man die einzelnen Perikopen auf einige wenige Monate verteilen. Nun werden wir aber durch die Geschichte vom Aehrenraufen am Sabbath (Mrk $2_{23—28}$ und Par.) in die Zeit der paläst inischen Ernte geführt, die ziemlich sicher in der Zeit zwischen Anfang April und Juni anzusetzen ist. Es kommt ganz darauf an, ob wir die genannte Erzählung am Anfang oder am Ende der Wirksamkeit Jesu unterbringen. Fassen wir im Anschluß an die jetzige Stellung der Perikope den Anfang ins Auge, so ergibt sich aus diesem Erntedatum fast ein volles Jahr. Setzen wir dagegen die Erzählung trotz der jetzt vorliegenden „chronologischen" Einordnung, die ja sowieso ganz unsicher ist, mehr an den Schluß, so mag sie in die letzte Zeit Jesu gehören. — Ein anderes Gesamtbild von Schauplatz und Dauer bietet das Joh-Ev. Nach ihm ist J. vor dem Todespassah dreimal in Jerusalem und Judäa aufgetreten. Dabei dauerte sein letzter Aufenthalt nicht eine einzige Woche, sondern etwa ein halbes Jahr, wenn wir das Laubhüttenfest ($7_{1\,ff}$) als Ansatzpunkt nehmen. Als besondere Eigentümlichkeit kommt hinzu: Jesu Reisen

nach Jerusalem erscheinen nicht als eine Unterbrechung des galiläischen Aufenthaltes, sondern Jerusalem und Judäa sind der eigentliche Schauplatz; nur wenige Begebenheiten spielen in Galiläa. Bei dieser Gegenüberstellung von Synoptikern und Joh wird man sich in bezug auf den Schauplatz im allgemeinen den ersteren anzuschließen haben. Offenbar ist der johanneische Aufriß stark bestimmt durch das Bestreben, dem jüdischen Vorwurf, J. sei nur ein galiläischer Winkelprophet gewesen, die Spitze zu bieten: J. ist gerade öffentlich längere Zeit in Jerusalem tätig gewesen (vgl. Joh 7 $_{1\,ff}$). Immerhin ergeben sich aus den Synoptikern selbst einige Perspektiven für Jesu frühere Beziehungen zu Jerusalem und damit für eine längere Dauer seiner Wirksamkeit. Wenn J. nach Mtth 23 $_{37}$ (= Luk 13 $_{34}$) gesagt hat: „Jerusalem . . ., wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen!", so wird man sich von hier aus die Möglichkeit eines mehrmaligen Aufenthalts in Jerusalem und Umgebung offen halten müssen. Oder aber: der letzte dortige Aufenthalt hat länger gewährt, als es jetzt bei den Synoptikern zu lesen ist. Auch ist an die Tatsache zu erinnern, daß J. in und bei Jerusalem offenbar von früher her bekannte Familien gehabt hat (Mrk 11 $_{1\,ff}$ 14 $_{14}$ Luk 10 $_{38\,f}$).

Wie steht es überhaupt mit den Ortsbezeichnungen der Evangelien? Für die Synoptiker steht ganz im Vordergrund ¶ Kapernaum. Das wird im ganzen der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen, wobei jedoch damit gerechnet werden muß, daß die eine oder andere ursprünglich mit keinem Ort oder mit einem andern Ort verbundene Perikope erst nachträglich mit Kapernaum zusammengebracht worden ist. Eine kleine Anzahl anderer Orte, die ohne sonderliche Betonung genannt sind, machen gerade deshalb einen unverdächtigen Eindruck. Daß sich dabei immer wieder Perspektiven ergeben, die den synoptischen Aufriß, so wie man ihn meistens annimmt, sprengen, dafür sei als Beispiel nur der Weheruf Jesu über Bethsaida und Chorazin, die schlimmer seien als Tyrus und Sidon (Mtth 11 $_{21}$ = Luk 10 $_{13}$), genannt. Mit Chorazin dürfte J. Fühlung gehabt haben, er mag auch dort gewirkt haben, ohne daß eine Perikope davon berichtet. Eine bestimmte Ordnung in der Reihenfolge kann bei der Eigenart dieser Perikopenüberlieferung nicht hergestellt werden (s. o. Sp. 113). Die Versuche des dritten Evangelisten in dieser Richtung sind nicht in der Weise geglückt, daß man auf eine zuverlässigere ältere Ueberlieferung stieße. Das gilt für seine kleineren und größeren Umgruppierungen des Stoffes, vor allem auch für den Reisebericht 9 $_{51\,ff}$, mit dem er ¶ Samaria in den Wirkungskreis Jesu einbeziehen wollte.

B. 3. Das Ergebnis unserer Besinnung ist, daß sich die Angaben der Evangelien im Großen vertragen, daß aber der Verlauf im einzelnen nicht mehr festgestellt werden kann: J. ist als ungefähr dreißigjähriger Mann, ohne daß wir etwas über seine äußere und innere Vorbereitung sagen können, öffentlich aufgetreten, hat einige Jahre hindurch hauptsächlich in Galiläa, ab und zu auch außerhalb der Landesgrenzen (Gegend von Tyrus und Sidon, Cäsarea Philippi, Zehnstädtegebiet) und in Jerusalem und zuletzt nur dort gewirkt. Eine äußere Entwicklung kann so nicht deutlich werden, erst recht keine innere im Rahmen des öffentlichen Wirkens Jesu. Soweit man die letztere festlegen und durch die Jugend Jesu verfolgen will, läßt sich vielleicht das eine oder andere auf Grund indirekter Schlüsse (etwa die Erziehung Jesu in einer jüdischen Familie, seine Unterweisung in der Synagoge) aussagen, ohne daß damit etwas Entscheidendes getroffen wäre.

Um so stärker hebt sich der Anfang der Wirksamkeit Jesu heraus. Die von ¶ Johannes dem Täufer entfachte und getragene Buß- und Taufbewegung hat J. veranlaßt, ebenfalls die Buße zu predigen, dabei den Ruf des Täufers aufnehmend: „Tut Buße! Das Reich Gottes ist nahe" (Mrk 1 $_{15}$ Mtth 4 $_{17}$). Damit stehen wir vor der Verkündigung Jesu.

C. 1. J. ist nicht der erste gewesen, der vom ¶ Reich Gottes gesprochen hat. Auch der Täufer Johannes ist es nicht gewesen. Die Predigt beider lautet ja nicht: ich verkündige euch, daß es ein Reich Gottes gibt, und dieses sieht so und so aus; sondern sie lautet: ich verkündige euch, daß „das Reich Gottes" nahe ist. Es wird also von einer den Hörern, den jüdischen Zeitgenossen bekannten Sache gesprochen. Diese konkrete Anknüpfung ist für die Predigt des Täufers wie auch Jesu entscheidend.

Wenn wir die den damaligen Juden bekannte Sache klären wollen, reden wir am besten zuerst über das die Sache bezeichnende Wort. Das griechische Wort βασιλεία, das wir gewöhnlich mit „Reich" oder „Königreich" übersetzen, bezeichnet an sich das Sein, das Wesen, den Zustand des Königs. Da es sich um einen König handelt, sprechen wir am besten von seiner Würde und Gewalt. Wie von selbst stellt sich eine zweite Wortbedeutung ein: die Würde des Königs zeigt sich in dem von ihm beherrschten Gebiet, in seinem Reich. Die Durchsicht des kanonischen AT.s in seinem hebräischen Text und in seiner Uebersetzung ins Griechische (Septuaginta), der pseudepigraphischen und apokryphen und der rabbinischen Literatur zeigt, daß die Bedeutung „Würde", „Gewalt" im Vordergrunde steht. In der Hauptsache handelt es sich um einen auf die Predigt der Propheten zurückgehenden und von den Apokalyptikern weiter ausgebildeten eschatologischen Begriff, bei dem die Ausdrücke „Gottesreich" (griechisch: βασιλεία τοῦ θεοῦ, hebräisch: malkūt jahwēh, aramäisch: malkūtā di'elāhā) und „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, malkūt haššāmajim, malkūtā dišmajjā) in demselben Sinne gebraucht werden (¶ Apokalyptik: II, 2; III, 3). Immerhin hat der zweite Ausdruck darin seine besondere Färbung, daß geredet werden soll von der Herrschaft, die vom Himmel her kommt und in diese Welt eintritt. Zwei wichtige Erkenntnisse gibt uns gerade der Ausdruck „Himmelreich" an die Hand. Erneut wird deutlich, daß die wesentliche Bedeutung nicht „Reich", sondern „Herrschaft" ist. Damit hängt zusammen, daß solche Himmelsherrschaft ihrer Natur nach nicht ein Reich darstellen kann, das durch eine natürliche Entwicklung irdischer Verhältnisse oder durch menschliche Anstrengungen zustande kommt, sondern durch das Eingreifen Gottes vom Himmel her.

Auf dieses Eingreifen Gottes wartete das jüdische Volk als das auserwählte Volk Gottes. Ein belebender Aufschwung, auf der anderen Seite aber auch eine krankhafte Trübung dieser Hoffnung ist bezeichnend für die messianischen Bewegungen um die Wende unserer Zeitrechnung. Im Gegensatz zu anderen Völkern hatte das von den Römern unterjochte Judenvolk sein eigentliches Sein nicht in dem, was es leiblich und geistig leistete, so kräftig und hochbegabt es auch sein mochte, sondern in etwas anderem, das über diesem Volke war, in dem Rufe Gottes, der es als das „Volk Gottes" konstituierte. Sein Besitz war das Gesetz, seine Hoff-

nung die Verheißung — zwei Brennpunkte einer alles umschließenden Ellipse (¶ Bund: II, 4; ¶ Gesetz: II A, 2). Gesetz und Verheißung sind insofern streng aufeinander bezogen, als in beidem in einer nicht zu überbietenden radikalen Ausprägung Gott und nur Gott spricht. Gott der Herr ist nicht ein Tyrann, sondern ein Vater, der sein Volk wie seinen erstgeborenen Sohn liebt, der deshalb sein Gesetz gegeben hat: ein Gesetz, das ethisch und juristisch in einem ist, das den Menschen in allen seinen Beziehungen von der stofflichen wie auch der geistigen Welt ablenkt und zu Gott, dessen Willen Gehorsam zu leisten ist, hinlenkt. Nur von hier aus hat das Volk eine Zukunft, eine Verheißung, die nicht sowohl in der Erfüllung menschlicher Ideale, sondern eben des Willens Gottes beschlossen liegt: Gott, der das letzte Wort zu sprechen hat, wird durch seinen Gesalbten, seinen ¶ Messias, seinen Tag, den Tag Gottes heraufführen: die Welt wird ihr Ende finden, Gott in seiner Herrlichkeit wird bleiben und mit ihm sein Volk, das ihm dient. Diese prophetische Gewißheit, diese Predigt von Unheil und Heil, von Gericht und Gnade ist in ihrer Komplexität vom Spätjudentum gepflegt, aber doch nicht recht festgehalten worden. Menschlicher Quietismus und auf der anderen Seite Aktivismus, jedenfalls menschlicher Individualismus drängte sich vor auf Kosten des in Gesetz und Verheißung kund werdenden Rufes Gottes. Das schriftgelehrte Judentum, der sogenannte Rabbinismus, der uns schriftlich fixiert erst aus der nachchristlichen Zeit bekannt ist, aber sicherlich schon auch die Zeit Jesu erfüllt hat, gibt zwar die Hoffnung grundsätzlich nicht auf, verfällt aber in seinem eifrigen Streben, Gottes Willen jetzt und hier darzustellen, in der Praxis immer mehr einer berechnenden menschlichen ¶ Kasuistik (: II). Auf der anderen Seite wirft man sich einer die Zukunft berechnenden ¶ Apokalyptik (: II) in die Arme, die auf Grund von allen möglichen übernommenen orientalischen Vorstellungen phantastische Wunschbilder hinzauberte. Mehr oder weniger verbunden mit einer solchen orientalischen Mythologie war die Hoffnung der Wiederherstellung der alten Davidsherrlichkeit, wobei sich dann ohne weiteres politische Gedanken und Wünsche in bezug auf das ersehnte Ende der Römerherrschaft, wie sie sich schon in entsprechender Weise bei den Propheten finden, in den Vordergrund schoben.

An dieser im einzelnen sehr vielschichtigen Haltung haben nicht alle Juden teilgenommen. Gerade die offiziellen Kreise wie die ¶ Sadduzäer hielten sich zurück; sie hatten sich mit der Römerherrschaft abgefunden und waren sowieso den apokalyptischen Vorstellungen, die verhältnismäßig spät ins Judentum eingedrungen waren, abgeneigt. Anders das Volk! Die „Stillen im Lande" lebten und webten in der Endhoffnung. Und ebenso steht es mit der gesetzesstrengen Richtung der ¶ Pharisäer, die zwar nicht die offizielle Führung in Jerusalem hatten — diese lag bei den Sadduzäern als den Vertretern der alten Priestergeschlechter —, die aber als Laien, Nichtpriester und auch als Schriftgelehrte dem Volke Vorbild waren. Dabei schlug gerade hier die glühende messianische Hoffnung vielfach in einen die politischen Leidenschaften aufwühlenden Aktivismus um. Wir können für die Zeit der Religionswende eine ganze Anzahl von solchen messianischen Bewegungen feststellen. Neben einzelnen Messiasprätendenten ist hier an die mit den Pharisäern zusammenhängende Partei der ¶ Zeloten zu denken, neben denen die ebenso eingestellten ¶ Sikarier den Römern viel zu schaffen machten. Andere eschatologische Bewegungen haben wohl gar keinen politischen Charakter gehabt, wurden aber dennoch politisch verdächtigt, wie ja auch die unpolitischen Vertreter solcher Bewegungen Johannes der Täufer und J. den politischen Machtfaktoren zum Opfer gefallen sind.

¶ Johannes der Täufer verkündigt die Nähe des Endes, und auf Grund dieser Ueberzeugung verlangt er Buße. Als ein Prophet wie die großen Propheten Israels weist er auf den Tag Jahves (¶ Eschatologie: II, 2) hin, der ein Tag der Buße und des Gerichts sein wird. Er wettert gegen die Selbstgefälligkeit und Selbstsicherheit des Volkes, die sich vor allem bei den Pharisäern sowohl im gesetzlichen Wesen als auch in der apokalyptischen Erwartung breit gemacht haben: „Fangt doch nicht an, bei euch zu sagen: wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken" (Mtth 3_9 = Luk 3_8). Die Juden haben die Buße nötig genau so wie die Heiden: beide können zum Reiche Gottes hinzugesellt werden. Dabei wird die Buße in die schlichten Handlungen des Alltags verlegt, durch die wir unseren Verkehr mit dem Nächsten ordnen; von den Besitzenden wird Entsagung gefordert (vgl. die sogenannte Standespredigt des Täufers Luk 3_{10-14}). Dieser prophetische Standpunkt, daß der Ruf Gottes, dem Gehorsam zu leisten ist, und nicht die völkische Individualität das Volk Gottes, d. h. die „Kirche" darstellt, eignet in derselben Weise J. von Nazareth, der ihn in Wort und Tat erfüllt: „Wahrlich, ich sage euch, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden. Aber ich sage euch: viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen; aber die Kinder des Reichs werden ausgestoßen in die Finsternis" (Mtth 8_{10-12}; vgl. 15_{28} Luk 13_{28} f Mtth 22_{1-14} = Luk 14_{16-24} Jes 49_{12}); und er heilt den Knecht des römischen Centurio, bei dem er „solchen Glauben" gefunden hat (Mtth 8_{5-13} = Luk 7_{1-10}) wie auch die Tochter der heidnischen Syrophönizierin (Mrk 7_{24-30} Mtth 15_{21-28}). Wenn J. nachher im Verlauf seiner Wirksamkeit vor die Täuferfrage gestellt wird und in dem Täufer „mehr als einen Propheten" sieht (Mtth 11_9 = Luk 7_{26}), so hat er der grundlegenden Verkündigung des Täufers zugestimmt. Wenn dann in demselben Zusammenhang der Berichterstattung die Minderwertigkeit des Täufers in Jesu Augen hervorgehoben wird (Mtth 11_{11} = Luk 7_{28}: der Kleinste im Himmelreich ist größer als Johannes, dieser Größte unter den Weibergeborenen; Mtth 11_{12} f = Luk 16_{16}: der schwer deutbare Stürmerspruch), so wird hier in der einen oder anderen Aussage spätere antitäuferische Polemik vorliegen. Darin ist aber die Ueberlieferung doch eindeutig, daß J. bei aller Zustimmung zur Täuferpredigt von dem Täufer abgerückt ist. Zwei Besonderheiten dieses Propheten, sein Asketentum und seine Taufpraxis, werden von J. nicht übernommen, jedenfalls nicht betont. J. und seine Jünger sind keine Asketen, sie fasten nicht wie Johannes und seine Jünger (Mrk 2_{18} ff und Par.; ¶ Askese: III, 1. 2). Auf das Taufen wird in der Wirksamkeit Jesu kein Wert gelegt (¶ Taufe: I; die dagegenstehende johanneische Ueberlieferung verdankt ihre Formulierung der antitäuferischen Polemik: nicht nur der Täufer, auch J. hat getauft!). J. ist der Erfüller des Reiches Gottes (vgl. Mrk 2_{19} und Par.) jenseits der Askese als eines Heiligungsstrebens des Menschen und jenseits der Taufe als einer rituellen Handlung des

Menschen (hier liegen ja zum mindesten die J. bedenklich machenden Gefahren der Täuferpraxis vor). Und der Täufer selbst, in dessen Taufbewegung J. mit besonderem Anspruch getreten ist, hat die Vorläufigkeit seines Willens erkannt, was über die synoptische Ueberlieferung hinaus am schärfsten vom vierten Evangelisten gesehen und dargestellt ist, und auf den Größeren nach ihm, den Erfüller, hingewiesen, ohne daß aus der widerspruchsvollen Ueberlieferung deutlich wird, ob und wie er in J. von Nazareth den Messias gesehen hat.

C. 2. a. J. predigt die Nähe des Reiches Gottes, das Gnade und Gericht, Heil und Buße zugleich bedeutet. Was im Sammelbericht des Evangelisten an den Beginn des Gesamtberichtes gestellt ist (Mtth 4 17), taucht dann immer wieder auf: „Heil den Augen, die sehen, was ihr seht" (Luk 10 23), Heil den Armen, den Hungernden, den Weinenden (Luk 6 20 f)! Es gilt, dieses Heil, diese Einladung zum Reiche Gottes in Buße anzunehmen, d. h. um seinetwillen allen anderen Dingen der Welt, Reichtum und Ruhm bei den Menschen den Abschied zu geben, es also nicht zu machen wie die zum Mahl Geladenen, die allerlei Verhinderungen haben (Mtth 22 1—14 = Luk 14 16—24). Insofern bedeutet diese Einladung Ernst, ja Schrecken. Um dieses Gutes willen, das dem Schatz im Acker gleicht oder der kostbaren Perle, für die ein Kaufmann seinen ganzen Besitz drangibt (Mtth 13 44—46), muß man sein Verführungsauge ausreißen, seine Verführungshand abhauen können (Mtth 5 29 f). Man muß bedenken, daß sich um des Reiches Gottes willen manche zu Eunuchen gemacht haben (Mtth 19 12). Das bedeutet strengste Auslese der wenigen aus der Masse der vielen (Mtth 22 14; vgl. die Worte von der engen Pforte und der breiten Straße Mtth 7 13 f = Luk 13 23 f). Ein hartes Entweder—Oder verlangt unerbittliche Entscheidung: „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückblickt, ist nicht geschickt zum Reiche Gottes" (Luk 9 62). Und solche Entscheidung wird nicht im Rausche getroffen, sondern ist eine Sache bestimmter, sozusagen nüchterner Ueberlegung: wie ein Baumeister vor dem Beginn des Baues einen ordentlichen Voranschlag macht, wie ein König nicht planlos in den Krieg zieht (Luk 14 28—32), so soll sich der zur Gottesherrschaft Geladene besinnen, ob er denn die Einladung recht annimmt. Wer die Einladung zwar annimmt, sich aber ihre zwingenden Folgerungen nicht verdeutlicht, wer also „hört", aber nicht tut, ist dem Manne gleich, der sein Haus auf Sand baut (Mtth 7 24—27 = Luk 6 47—49). Opferbereitschaft bis zum Aeußersten wird verlangt, bis zum Haß gegen die eigene Familie (Mtth 10 37 = Luk 14 26). J. selbst hat das in seinem Verhalten gegen die Seinen gezeigt (Mrk 3 31—35 und Par.).

Aus dieser radikalen Forderung ergibt sich das Entscheidende über die Art des Reiches Gottes. Die Art des Zustandes, wo Gott herrscht, wird vor allem negativ und damit — positiv bestimmt.

Negativ genommen, ist das Reich Gottes etwas, was allem Jetzigen und Hiesigen, allem Gegenwärtigen und Irdischen entgegengesetzt, also etwas schlechthin Wunderbares ist. Ein Ideal, ein höchstes Gut im Sinne der Ethik, dem man beharrlich entgegenstrebt, dem man sich stufenweise nähert, ist das Reich Gottes nicht. Es kommt ja von der uns entgegengesetzten Seite. Die Frage ist nicht die, ob und wie wir Menschen in unserem Herzen das Reich Gottes als eine Sache der Gesinnung haben, ob wir Menschen in unserer Gemeinschaft das Reich Gottes darstellen. Die Frage ist die, ob wir Menschen, wenn das Reich kommt — und es kommt ohne uns, ohne unser Zutun —, zu ihm gehören oder nicht. Das Reich Gottes herbeizwingen wollen, ist menschlicher Fürwitz, ist verfeinertes Zelotentum, ist selbstgerechtes Pharisäertum. Das Schwerste ist hier die Geduld, die allein die Bereitschaft für Gottes Tat an uns gewährleistet. Wer nicht diese Geduld im Gegensatz zu sich selbst und im Offensein für Gott aufbringt, gleicht dem Manne, der sät und dann nicht die Saat — sie wächst: „er weiß nicht, wie" — in Stille aufgehen und wachsen läßt (Mrk 4 26—29). Ein Wunder geschieht vor unsern Augen, wenn ohne unser Zutun und Verstehen aus dem Samenkorn die fruchttragende Aehre geworden ist — daß der moderne Mensch dies Wunder auflöst, aufzulösen sich bemüht, hat nichts mit dem tertium comparationis des vorgeführten Gleichnisses zu tun —; und so ist's auch mit dem Wunder des Reiches Gottes. Die Gleichnisse vom Senfkorn (Mrk 4 30—32 und Par.) und vom Sauerteig (Mtth 13 33 = Luk 13 20 f) besagen nichts anderes. Auch sie haben ihre Abzweckung darin, zu zeigen, wie unberechenbar, wie überwältigend das Reich Gottes auf einmal da ist, und das inmitten seiner Vorzeichen, die in Jesu Wirken beschlossen liegen. Nirgends ist davon die Rede, daß wir Menschen solches Reich zu bauen in der Lage sind. Nur Gott baut. Und wenn gesagt wird, daß wir „ins Reich Gottes eingehen" (Mtth 5 20 7 21. Mrk 10 15 und Par. Mrk 10 23 und Par.), so besinnen wir uns auf das, was wir oben über „Reich Gottes" als „Herrschaft Gottes" gesagt haben: wir gehen ein in Gottes Herrschaft, dorthin, wo Gott Herr ist. Wir gehen ein in das „Leben" (Mrk 9 43 f = Mtth 18 8 f), das wahrhaftig wir nicht darstellen oder auch nur mitdarstellen können. Wir gehen ein in die „Freude des Herrn" (Mtth 25 21. 23), die uns geschenkt wird.

Was ist aber dann diese Herrschaft Gottes positiv? Sie ist eine kosmische Katastrophe. Denn positiv genommen, wird sie durch bestimmte Ereignisse dargestellt, wie sie das eschatologische Drama der jüdischen Apokalypsen ausmachen. J. lebt und webt in der Hoffnung seines Volkes, soweit dieses nicht an dem politischen Messiasbild hing, sondern auf die Herrlichkeit des in den Wolken des Himmels kommenden „Menschensohnes" (Dan 7 13) wartete: die Toten werden auferstehen, das Gericht wird hereinbrechen zum Segen für die einen, zum Fluch für die anderen. Mancherlei ist hier (vor allem in der sogenannten synoptischen Apokalypse Mrk 13 und Par.) von der sich an apokalyptischen Bildern berauschenden Gemeinde hinzugefügt. Aber J. hat in der Tat geredet vom Essen und Trinken im Reiche Gottes (vgl. z. B. Luk 22 18). Und doch: entscheidend ist etwas anderes in Jesu Predigt von diesen Dingen. Entscheidend ist nicht, daß J. die Vorstellungen seiner jüdischen Zeitgenossen in dem hier zur Rede stehenden Zusammenhang geteilt hat, geschweige denn daß er sie überboten hätte. Entscheidend ist vielmehr, daß J. auf diesem Gebiet weit hinter seinen Zeitgenossen zurückgeblieben und zwar bewußt zurückgeblieben ist. Im Gegensatz zu echter Apokalyptik, wie sie uns aus dem Judentum und auch aus dem frühen Christentum bekannt ist, verzichtet J. darauf, die Enddinge auszumalen und die Vorzeichen zu berechnen. Der Spott der Sadduzäer, die ihm ein Problem der von ihnen im Gegensatz zu den Pharisäern abgelehnten Apokalyptik und Auferstehungshoffnung vorlegen, kann ihn nicht treffen: „Wenn sie von den Toten auferstehen, so heiraten sie nicht und werden nicht ge-

heiratet, sondern sie sind wie die Engel im Himmel" (Mrk 12 25 und Par.). Der Akzent ist hier ganz deutlich auf die Ablehnung jeglicher Spekulation gelegt und nicht auf eine nähere Darlegung des Zustandes der Engel. Noch deutlicher ist die Verwerfung aller Bemühungen, den Termin des nahen Endes zu bestimmen, die Vorzeichen auszurechnen, wie das in jüdischen und in christlichen Apokalypsen an der Tagesordnung ist (¶ Apokalyptik: II, 2; III, 3). „Die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie berechnen kann" — Luther übersetzt hier frei, aber treffend: ‚nicht mit äußerlichen Gebärden' —; „und man kann auch nicht sagen: siehe hier oder da; denn siehe, die Gottesherrschaft ist mitten unter euch!" (Luk 17 20 f). Dieses viel behandelte und oft mißverstandene Wort hat allein in der Ablehnung der Vorzeichenberechnung seine Zuspitzung (die Frage, ob hier etwa betont sei, daß das Reich im Augenblick des Sprechens dieses Wortes schon da ist [immanent], steht nicht zur Debatte, zumal da in dem aramäischen Urwortlaut ein Hilfszeitwort „ist", „wird sein" gar nicht vorliegt; und die von Luther gebrauchte Uebersetzung: „inwendig in euch" ist unrichtig, was sich schon daraus ergibt, daß die syrische Uebersetzung eine Rückübersetzung des griechischen ἐντός [= innerhalb] in das dem Syrischen verwandte Aramäische verlangt, die „mitten unter euch" besagt). Ebenso steht es mit der Aussage über das Wann des Tages des Menschensohnes: „Wenn man euch sagt: ‚siehe, er ist in der Wüste', so geht nicht hinaus; ‚siehe, er ist in der Kammer', so glaubt nicht. Denn wie der Blitz ausgeht vom Anfang und scheint bis zum Niedergang, also wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes" (Mtth 24 26 f; vgl. Luk 17 23 f). Daß die Umgebung Jesu über Vorzeichen und Zustand des Reiches Gottes anders dachte, mag schließlich an der Geschichte von den Zebedäussöhnen veranschaulicht werden, die gerne einen guten Platz im Himmel gesichert hätten und denen J. antwortet, daß das Verteilen der Ehrenplätze allein Gottes Sache sei (Mrk 10 40 = Mtth 20 23).

Und noch in einem anderen Punkte bleibt J. hinter seinen Zeitgenossen zurück. Auch da, wo nicht eine nationalpolitische Zukunftshoffnung im Vordergrunde steht, wo vielmehr von der Endzeit das Heil für alle Welt erwartet wird, wo also etwas von dem Täuferwort, daß Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder erwecken kann, lebendig ist, auch da noch ist die Vorzugsstellung des jüdischen Volkes wichtig. Es soll und wird dennoch Israel in altem Glanze neu erstehen: die zerstreuten Volksgenossen werden nach dem neuen Jerusalem zusammenströmen, eben dorthin auch die Heiden. Mit der Römermacht ist es dann auf einmal für immer aus. J. hat im ganzen diese Hoffnung geteilt. Von hier aus ist es zu verstehen, daß er seinen Jüngern, den „Zwölfen", den Repräsentanten der zwölf Stämme des Volkes Gottes als des heiligen Volkes, das Richter- und Herrscheramt im Reiche Gottes verheißen hat (Mtth 19 28 Luk 22 29 f). Damit hängt zusammen, daß J. seine und seiner Jünger Wirksamkeit auf Israel beschränkt hat.: „Nehmt nicht den Weg zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter! Geht vielmehr zu den verirrten Schafen vom Hause Israel!" (Mtth 10 5 f; vgl. 15 24; dazu die Perikopen vom Centurio in Kapernaum Mtth 8 5—13 = Luk 7 1—10 und von der Syrophönizierin Mrk 7 24—30 = Mtth 15 21—28). Allerdings hat die weitverbreitete Meinung, es handle sich hier um sozusagen unerfindbare J.worte (Gegensatz zur christlichen Heidenmission), darin ihre Grenze, daß auch judenchristliche Eiferer das eine oder andere derartige Wort in Umlauf gesetzt haben können. Bedeutsam ist für alle Fälle wieder etwas Negatives, das uns schon beim Täufer Johannes begegnet ist: der Jude als solcher hat keinen besonderen Anspruch vor Gott, wenn er am Gerichtstage sogar von Heiden beschämt werden kann. Diese Rolle Israels ist erfaßt wie nachher von Paulus (Röm 2: die Verwerfung Israels, Röm 9 bis 11: die Rettung Israels). Und schließlich: eine Zuspitzung gegen Rom hat die Sorge um Israel nicht. Man halte neben das viel gebrauchte jüdische ¶ Schemone Esre mit seinem patriotisch-nationalen Einschlag das ¶ Vaterunser mit seiner patriotisch-nationalen Entschränkung. Man erinnere sich an die Antwort Jesu auf die verfängliche Pharisäerfrage: „Gebt dem Cäsar, was dem Cäsar gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mrk 12 13—17 und Par.). A und O ist Gott. Römerliebe und Römerhaß sind demgegenüber gegenstandslos.

Immer wieder werden wir zum Negativen zurückgeführt, das in seiner scharfen Negativität — es geht um die Position Gottes! — festgehalten werden muß. Daraus, daß J. die apokalyptische Kunst des Berechnens ablehnt, folgt nicht, daß er die Immanenz auf Kosten der Transzendenz predigt. Daraus, daß er das National-Politische der jüdischen Enderwartung abstreift, folgt nicht, daß er einem ¶ Universalismus huldigt. Der sogenannte Universalismus der Verkündigung Jesu ist derselbe wie bei den großen Propheten einschließlich des Täufers Johannes. Wenn dort erkannt ist, daß der Jude als solcher vor Gott nichts gilt, so soll damit nun nicht gesagt sein, daß der Mensch als solcher Geltung und Anspruch hätte. Gerade darin, daß J. seine konkrete Aufgabe auf Israel und zwar Israel nach dem Fleisch beschränkt hat, kommt zum Ausdruck, daß es sich hier nicht um einen auf das Wesen des Menschen gegründeten Internationalismus und Universalismus handelt. Wenn in der damaligen griechischen Welt die universalistische Einstellung Hand in Hand geht mit der Pflege der „Persönlichkeit" (vgl. die ¶ Stoa!), so hat die Verkündigung Jesu daran keinen Anteil. Das Achten auf die apokalyptischen Zusammenhänge, das Betonen des eschatologischen Gesamtdramas der Endzeit riegelt die Verkündigung Jesu gegen den griechischen ¶ Individualismus ab. Nun wird ja sicherlich diese Verkündigung vom Reiche Gottes nicht verstanden, wenn man gerade hier den Gegensatz zwischen J. und dem Judentum übersieht. Sie wird aber erst recht nicht verstanden, wenn man den genannten Gegensatz vom griechischen Denken aus deutet. Das griechische Denken, das ja immer wieder unser Denken bestimmt, sieht in dem Menschen einen sich entwickelnden Charakter, bei dem das Körperlich-Sinnliche absirbt und das Geistig-Seelische wächst. Wer J. in diesem Bereich sieht, sublimiert seine Verkündigung vom Reiche Gottes und setzt so an die Stelle der von J. abgelehnten menschlichen apokalyptischen Phantasie und der ebenso abgelehnten menschlichen politischen Wunschbilder nur ein verfeinertes Menschentum. Solches wird gepflegt im Rahmen des antiken Ideals vom vir bonus (¶ Humanität). Nach einem Ausspruch ¶ Epiktets gehören „sich selbst gefallen" und „Gott gefallen" zusammen, weil das „Gesetz der Natur" und das „Gesetz Gottes" identisch sind. Von solchem Optimismus weiß J. und mit ihm sein Apostel nichts — bei Paulus ist das alles viel greller und daher deutlicher als bei J. So sympathisch uns Epiktets Predigt von der wahren Freiheit ist, so geht es doch dabei immer um die Zustände

der menschlichen Persönlichkeit. Niemals kommt hier der Mensch von sich selbst los, über sich selbst hinaus. Die griechische Welt endete mit einem individualistischen Lebensideal, der Autarkie (Selbstgenügsamkeit) der philosophischen Persönlichkeit, deren kosmisches Gemeinschaftsideal dabei noch nicht einmal recht verankert war in wirklicher Gemeinschaft. Nun wissen wir, daß die Antike auch ihre pessimistischen Strömungen hatte. Von der ungebrochenen Weltlichkeit haben schon die attischen Tragiker (¶ Aischylos; ¶ Euripides; ¶ Sophokles) und ¶ Plato Abstriche gemacht und einen psychologischen und kosmologischen ¶ Dualismus angebahnt und ausgebildet. Aber auch die gebrochene Antike einschließlich der hellenistischen Mysterien mit ihrem Streben nach Reinigung hält an der Weisung aller Weisungen „Erkenne dich selbst!" fest und damit an der Hybris des Menschen. Ob in diesem Zirkel jemals die Wirklichkeit radikal erkannt werden kann, ob sich nicht ein ¶ Seneka mit seiner deklamatorischen Philosophie (Nietzsche nennt ihn einen „Toreador der Tugend") über die Wirklichkeit hinwegdisputiert, ist die peinigende Frage. J., der kein antiker Optimist gewesen ist, ist nicht von einem pessimistischen anthropologischen und kosmologischen Dualismus getragen gewesen. Er redet nicht in griechischer Weise von Seele und Leib, Geist und Fleisch, sondern vom ganzen Menschen, der zur Buße, zur Bußtat aufgerufen wird. Das Wort „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nehme doch Schaden an seiner Seele"! (Mrk 8_{36} und Par.) hat Veranlassung gegeben, von der Botschaft des „unendlichen Wertes der Menschenseele" zu sprechen. „Seele" heißt aber hier nichts anderes als „Leben", so daß der Sinn des Wortes ganz einfach ist: was helfen dem Menschen alle Güter der Welt, wenn er doch sterben muß! J., dessen Wort über sein Berufsdasein so pessimistisch klingt („Die Füchse haben ihre Gruben und die Vögel des Himmels ihre Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt" Mtth 8_{20} = Luk 9_{58}), teilt den ererbten Vorsehungsglauben und preist die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel, die von Gott versorgt werden (Mtth 6_{25-34} = Luk 12_{22-31}). Das Nachgrübeln über eine schlechte Welt im Sinne eines pessimistischen Dualismus kennt J. nicht. Die Beobachtung der Wirklichkeit zeigt ihm, daß es verschiedenartige Menschen gibt, d. h. Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte, so wie es Gesunde und Kranke gibt. Aber kein Mensch kann vor Gott, der allein gut ist, gut genannt werden (Mrk 10_{18} und Par.). In einer Mahnung apostrophiert J. einmal seine Zuhörer als solche, die böse sind, die so anders sind als der himmlische Vater (Mtth 7_{11} = Luk 11_{13}). Solcher Wirklichkeitsbeobachtung entspricht die Einsicht, daß die Menschen klein und bescheiden über sich denken und nicht etwa meinen sollen, andere, die schwer heimgesucht seien, seien besonders schlimme Sünder, schlimmere Sünder als sie selbst (Luk 13_{1-5}), oder ein Blindgeborener büße elterliche oder eigene Schuld (Joh $9_{1\,ff}$).

Ein entscheidendes Negativum dürfte deutlich gemacht sein: J., der Prediger des Reiches Gottes, hat keine Weltanschauung, keine Metaphysik, keinen so oder so gearteten —ismus, es sei nun Nationalismus oder Internationalismus, Universalismus, Humanismus, Individualismus, es sei Optimismus oder Pessimismus, es sei Monismus oder Dualismus. Bei dieser Einstellung entschwindet dann auch jegliche Betonung dieser oder jener psychischen Haltung, ob es sich nun um den Perfektionismus des Pharisäers, den Asketismus des Gnostikers oder auch den Libertinismus des Gnostikers, den Enthusiasmus des Schwärmers handelt. Demgegenüber bedeutet die genannte Metaphysikloſigkeit — bei Paulus ist das vor allem I Kor nicht anders — eine Standpunktslosigkeit, d. h. ein Absehen von allem, selbst den begeisterndsten und edelsten Zuständen und Betätigungen, wie sie dem Menschen lieb sind, ein Leerseinwollen. Ein Aergernis für die Juden und eine Torheit für die Griechen ist diese Reichgottespredigt Jesu genau so wie die apostolische Verkündigung des Kreuzes Christi.

J. übt nicht Hintergrunds-, sondern Vordergrundsbetrachtung. Er tut das aber nun nicht etwa als Künstler, als sog. Naiver, als Kind, sondern als Denker, als bewußt sich Entscheidender, als Mann. Seine so streng theozentrische Betrachtung ist dabei nicht Spekulation, sondern Einsicht in die Wirklichkeit des dem Tode verfallenen, doch für Gottes Herrschaft bestimmten Menschen.

Wir sagten schon: solche Negation ist die Position Gottes als des Herrn. Wenn wir dabei von der Transzendenz, von der kosmischen Katastrophe, vom Wunder gesprochen haben, so sind auch solche Ausdrücke eigentlich unzulänglich, wenn wir Menschen uns von den damit verbundenen Vorstellungen aus eine obere Welt zurechtzimmern wollten. Gott allein ist Zukunft und hat Zukunft. Seine Herrschaft ist zukünftig, weil sie nicht verflochten ist in unser menschliches Sein. Aber diese Zukunft ist nicht losgelöst von uns, sie geht uns vielmehr an, sie bestimmt unsere Gegenwart. Es ist nicht so, daß wir durch Buße und gute Werke die Zukunft herbeiführen können, etwas Besonderes für sie tun können. Das wäre ja nichts anderes als Pharisäismus, in dessen Sprüchen sich das Wort findet: „Wenn Israel nur einen Sabbath hielte, so wäre es erlöst." Gefordert ist vielmehr, daß der Mensch im Alltag den Willen Gottes tut. Was sagt J. über den Gehorsam des Menschen gegen Gott in der Welt?

C. 2. b. Wie seine jüdischen Zeitgenossen, insbesondere wie die Rabbinen, betont J., der selbst öfters mit „Rabbi" angeredet wird (Mrk 9_5 10_{51} u. a. St.), die Autorität der Schrift, des Gesetzes, in dem der Wille Gottes niedergelegt ist (¶ Bibel: I D, 1; ¶ Gesetz: III, 1). Er disputiert hin und her in den Synagogen als ein Rabbi und verkündigt als ein Weisheitslehrer mancherlei Dinge, die in der Form und in der Sache mit rabbinischen Sprüchen verwandt oder geradezu identisch sind. Wichtiger ist die von J. betätigte und von seinen Zuhörern geforderte Bindung an das Gesetz. Ein reicher Mann fragt: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erwerben"; J. antwortet: „Du kennst die Gebote" und zählt dann die bekannten Gebote des ¶ Dekalogs auf (Mrk 10_{17-19} und Par.). Ein anderer Mann und zwar ein Schriftgelehrter fragt J. nach dem höchsten Gebot; J. ruft ihm zwei at.liche Stellen in Erinnerung: Deutn $6_{4\,f}$ und Lev 19_{18}, wo das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe aufgestellt ist (Mrk 12_{28-31} und Par.). In mancherlei entscheidenden Einzelfällen beruft sich J. auf die Schrift, so in der Frage nach der Ehescheidung (Mrk 10_{1-12} = Mtth 19_{1-12}), in der Geschichte vom Aehrenraufen am Sabbath (Mrk 2_{23-26} und Par.), in der Erzählung vom Zöllnerverkehr (Mtth 9_{13} 12_7). Oder es kommt auch vor, daß J. mehr nebenbei diese oder jene Schriftstelle zitiert oder auf sie anspielt. Dem entspricht das praktische Verhalten Jesu und seiner Jünger. Der Tempelkult wird anerkannt (vgl.

Mtth 5 $_{23}$ f), die Tempelsteuer bezahlt (Mtth 17 $_{24—27}$), die frommen Bräuche werden geübt, so das Almosengeben, Beten, Fasten (Mtth 6 $_{1—4.\ 5—8.\ 16—18}$). Allerdings ist hier ein quellenkritischer Hinweis angebracht: sehr viele dieser Zeugnisse finden sich nur beim ersten Evangelisten. Wenn es sich etwa um den Niederschlag von späterer Gemeindeüberlieferung handeln sollte, so wäre aber doch dies deutlich, daß diese Gemeinde nichts von einer Bekämpfung der Gesetzesautorität durch J. gewußt hat. Das in diesem Zusammenhang zugespitzteste Wort steht wiederum bei Mtth: es ist die Einleitung der ¶ Bergpredigt, daß J. sich als den hinstellt, der nicht gekommen ist, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Es kommt ganz darauf an, was hier mit „erfüllen" gemeint ist. Der erste Evangelist hat jedenfalls zwischen diesem „erfüllen" und den dann folgenden Antithesen gegen allerlei Gesetzliches keinen Gegensatz gefunden, wie ja auch für Paulus Christus der ist, der das Gesetz erfüllt, indem er es aufhebt. Wir müssen also fragen, wie, in welchem Sinne für J. das Gesetz Autorität ist, wie er das Gesetz auslegt.

Auch den Rabbinen geht es um die rechte Auslegung des Gesetzes. Wir blicken hier in mannigfache Schichtungen hinein, die aber — wir sehen dabei ab vom hellenistischen Judentum mit seiner Tugendlehre — in dem einen Punkt zusammengefaßt sind: der Mensch hat zu tun, was Gott befohlen hat, einerlei ob es sich um den Ritus oder die Ethik handelt. Während in der Predigt der Propheten Recht und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gefordert war, hat das Spätjudentum den Gehorsam sozusagen um des Gehorsams willen betont. Diese Haltung, bei der man nur auf Gott sah, sehen wollte, nicht Menschensatzungen einschmuggeln wollte, ergab ein merkwürdiges Nebeneinander und Ineinander von rituellen und ethischen Weisungen, die im Gesetz als einer formalen Autorität gegeben waren. Ethik und Recht sind nicht voneinander geschieden. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Rechtsvertrag, bei dessen Erfüllung auf die pflichtgemäßen Leistungen hingewiesen wird, aber dann auch auf Leistungen, die darüber hinausgehen (z. B. Almosen, Beten, Fasten) und so den Charakter besonderer Verdienstlichkeit haben. Der Ernst, mit dem man sich der Gesetzesautorität zu unterwerfen trachtete, führte in die ¶ Kasuistik (: II). Anderseits strebten auch manche Rabbinen aus einer schier nicht mehr übersehbaren Zersplitterung heraus, indem sie die Frage nach der Hauptsache im Gesetz aufwarfen und mit einem Kennwort (z. B. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!") oder einer allgemeinen Regel (z. B. „Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge auch keinem andern zu!" (¶ Goldene Regel) beantworteten. Und wenn dann auch bei den Rabbinen überliefert ist: „Der Sabbath ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbath", so ist das eine deutliche Kritik des Formalismus. Es gibt bei den Rabbinen auch einzelne Aussprüche gegen den Verdienstlichkeitsgedanken. Es scheint aber, daß wir es hierbei immer nur mit einer gelegentlichen Kritik zu tun haben.

In Jesu souveräner Kritik am gesetzlichen Wesen werden diese gelegentlichen Gedanken in den entscheidenden Mittelpunkt gerückt und dabei die Propheten, die ja auch in der Schrift stehen, als Bundesgenossen aufgerufen, und zwar auch dann, ja gerade dann, wenn von ihnen aus eine andere Schriftstelle bekämpft werden muß. So wird Schriftstelle gegen Schriftstelle gesetzt. Das deutlichste Beispiel ist hier die Behandlung der Ehescheidung (Mrk 10 $_{1—12}$ = Mtth 19 $_{1—12}$). Wo ist Gottes Wille zu suchen? Moses hat allerdings in seinem Gesetz geschrieben, daß der Mann seine Frau mit einem Scheidebrief entlassen kann. Aber in der Schöpfungsgeschichte steht zu lesen, daß Mann und Frau einander nicht verlassen sollen. Und Moses? Er hat sein Gesetz nur um der Herzenshärtigkeit der Juden willen gegeben. Ganz einfach ausgedrückt, bedeutet solches Verfahren, wie J. es übt, die Forderung, Wesentliches und Unwesentliches zu trennen, wie es am drastischsten in Drohwort gegen die Pharisäer ausgesprochen ist, die „die Mücken seihen und das Kamel verschlucken", die das Schwerste am Gesetz dahinten lassen: nämlich Recht und Barmherzigkeit und Treue (Mtth 23 $_{23}$ f = Luk 11 $_{42}$). Solche Kampfworte, die aus einer Fülle von Konflikten mit den Schriftgelehrten und Pharisäern erwachsen sind, sind ein Hauptanliegen der Verkündigung Jesu. Während es in dem soeben genannten Kampfwort noch zurückhaltend heißt: „Dies sollte man tun und jenes nicht lassen", wird an einer anderen Stelle den Schriftgelehrten unmittelbar vorgehalten, sie hätten durch eine absonderliche rituelle Bestimmung sogar das vierte Gebot außer Kraft gesetzt (Mrk 7 $_{9—13}$ über das „Korban"-Sagen). Offenbar wendet sich J. hier zunächst gegen eine verwerfliche schriftgelehrte Deutung der Schrift. In Wirklichkeit aber geht seine prophetische Art gegen das AT selbst, soweit es formale Autorität ist: „Erbarmen will ich und nicht Opfer" (Mtth 9 $_{13}$ = 12 $_{7}$) wird aus Hosea 6 $_{6}$ zitiert. Und unüberbietbar scharf und deutlich ist das Wort: „Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, das ihn verunreinigen könnte; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was ihn verunreinigt" (Mrk 7 $_{15}$ = Mtth 15 $_{11}$). Bei solchem Heraustreten aus der Rechtssphäre als der bloßen Verbotssphäre wird der Mensch, der sich niemals dabei ausruhen darf, er habe dieses oder jenes Verbotene nicht getan, ganz und ständig gefordert, sein Tun ist niemals neutralisiert: „Darf man am Sabbath Gutes tun oder Böses? Ein Leben retten oder töten?" (Mrk 3 $_{4}$ = Luk 6 $_{9}$; vgl. 14 $_{3}$). Das Achten auf die Nebendinge gegenüber dem Schwersten im Gesetz und gegenüber dem Ganzen der Forderung Gottes an uns führt den Menschen in Halbheit und Heuchelei. Die Pharisäer mit ihrem Bestreben, alle Kleinigkeiten, alle rituellen Vorschriften zu erfüllen, stellen sich zwar als demütig vor Gott hin, schrauben sich aber vor den Menschen in die Höhe und vergessen, daß Gott in ihr Herz hineinsieht (Luk 16 $_{15}$ Mtth 23 $_{25—28}$ = Luk 20 $_{39—44}$).

Auf halbem Wege in nicht zu überwindender Scheu vor dem Entweder—Oder bleiben auch solche stehen, die guten Willens sind, die sich dann aber dabei ertappen lassen müssen, daß sie Gottes Sache nur insoweit bejahen, als sich ihre eigene Sache damit verträgt. So geht es dem reichen Jüngling (Mrk 10 $_{17—27}$ und Par.): „Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes." Es kommt darauf an, daß man sich mit seinem Herzen für Gott oder die Welt entscheidet (Mtth 6 $_{19—21}$ = Luk 12 $_{33}$ f). „Niemand kann zwei Herren dienen ..." (Mtth 6 $_{24}$ = Luk 16 $_{13}$). Hierher gehören die großen Antithesen der ¶ Bergpredigt (Mtth 5), in denen die Ganzheit gegen die Halbheit, das Positive gegen das Negative (das Gute tun! Nicht nur: das Böse unterlassen!), die Sache gegen den Buchstaben gesetzt werden: wer zwar nicht mordet, aber noch zürnt, der ist ein Mörder; wer zwar nicht die Ehe bricht, aber die böse Lust im Herzen hat, ist ein Ehebrecher; wer sich scheiden läßt, bricht die Ehe, die nicht relativ, sondern

absolut, nicht ein Teil, sondern ein Ganzes ist; wer nur den Meineid vermeidet, weiß nichts von der ganzen Wahrhaftigkeit; wer Vergeltung für erlittenes Unrecht übt, bejaht selbst das Unrecht; wer nur die Freunde liebt, kennt nicht die ganze Liebe, die sich auch auf die Feinde erstreckt. Der Mensch muß die volle Last des Entweder—Oder, die Entscheidung zwischen Gut und Böse tragen. Und in solcher Reduktion auf die Hauptsache, in solchem Beiseiteschieben des Buchstabenglaubens, in solcher Verwerfung der anschwellenden Satzungen, bei denen die pharisäische Selbstsetzung herauskommt, besteht das Evangelium, die frohe Botschaft. Wenn die Predigt vom Reich Gottes ein Heil den Menschen bedeutet, so ist in der vorgeführten Auseinandersetzung mit dem Gesetz von demselben Heil die Rede. Und wenn die Heilspredigt den Armen, den Hungernden, den Weinenden gilt, so ist in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz an dieselben Menschen gedacht. Von diesen Armen ist eine Last genommen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sehen mit Verachtung auf das „Volk", das „das Gesetz nicht kennt", auf die Stillen im Lande und dann auf die Zöllner, deren Beruf den Konflikt mit den Satzungen mit sich bringt und auf die Sünder. „Wehe euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr schließt das Himmelreich vor den Leuten zu. Ihr selber kommt ja nicht hinein, und ihr laßt auch die, die hineinkommen wollen, nicht hinein" (Mtth 23 $_{13}$ = Luk 11 $_{52}$). J. als der Freund der Zöllner und Sünder (Mrk 2 $_{16}$ f und Par. Mtth 11 $_{19}$ = Luk 7 $_{34}$) preist die Unmündigen, denen nun gerade das geschenkt wird, was den Weisen und Klugen verborgen ist (Mtth 11 $_{25}$ f = Luk 10 $_{21}$ f). An die Mühseligen und Beladenen ergeht der Heilandsruf: „Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht" (Mtth 11 $_{28—30}$). In solcher messianischen Freudezeit werden sonst befolgte religiöse Bräuche hintangesetzt: „Können die Hochzeitsleute fasten, wenn der Bräutigam bei ihnen weilt?" (Mrk 2 $_{19}$ und Par.). In solcher Zeit gilt das Gleichniswort vom neuen Flicken auf dem alten Kleid und von dem neuen Wein in den alten Schläuchen (Mrk 2 $_{21}$ f und Par.).

Frohe Botschaft ist das alles auch darin, daß denen, die Gottes Willen tun, Lohn verheißen wird. Es ist nichts darüber gesagt, daß der verheißene Lohn, wie auf der anderen Seite die verheißene Strafe, das Motiv zur Tat sei. Vielmehr ist ganz deutlich gemacht, daß J. den Gehorsam ohne Nebenabsichten und Hintergedanken fordert. Ein Knecht hat keinen Anspruch auf den Dank seines Herrn (Luk 17 $_{7—10}$); das wird klar in der Behandlung der Arbeiter im Weinberg (Mtth 20 $_{1—16}$). Ganz frei aber gibt dann Gott denen Lohn, die ihm gehorsam sind nicht um des Lohnes willen (¶ Lohn; ¶ Vergeltung).

Die Frage, wie der Mensch den Willen Gottes erfüllt, ist nicht leicht zu beantworten und soll nicht leicht beantwortet werden. Eine allgemeine Regel hilft hier nicht weiter. Wenn einer wie der reiche Jüngling nach dem Weg des Lebens fragt, so kann er nur auf die ihm bekannten Gebote hingewiesen werden. Aber wie steht es, wenn dann die besondere Forderung in der besonderen Lage an den Menschen herantritt? Wird er sich dann so benehmen wie der barmherzige Samariter im Gleichnis (Luk 10 $_{29—37}$)? Das immer wieder deutlich werdende Entweder—Oder kann durch keine allgemeine Regel eingefangen werden. Das zeigt sich darin, daß in Jesu Verkündigung niemals die Askese in dieser oder jener Form als allgemeine Forderung vorkommt. ¶ Armut (: I, 1) verbürgt keinen Zustand der Heiligkeit; gefordert wird das Opfer. Geschlechtliche Enthaltsamkeit (¶ Askese: III, 2) mag unter Umständen nötig sein; gefordert wird Reinheit innerhalb und außerhalb der Ehe. ¶ Fasten (: I) mag eine fromme und nützliche Uebung sein, aber nicht mehr: J. selbst hat sich als Fresser und Säufer hinstellen lassen müssen (Mtth 11 $_{19}$ = Luk 7 $_{34}$). Was das wirtschaftliche und politische Leben betrifft, so gibt es von Gott her kein unmittelbar abzuleitendes verneinendes Reform- oder Revolutionsprogramm, aber auch kein bejahendes Aufbauprogramm. Immer müssen wir dessen gewärtig sein, daß die unerbittliche Forderung Gottes in die bestehenden und an sich nicht bekämpften familiären, sozialen, politischen Beziehungen hineinschlägt, daß man z. B. von der eigenen Familie sich gegebenenfalls lösen muß (Mrk 3 $_{31—35}$ und Par.). Wie der Samariter gewußt hat, daß er dem Verwundeten hat helfen müssen — gerade der Priester und der Levit mit ihrer Gesetzeskenntnis und ihren ethischen Grundsätzen haben versagt —, so müssen wir immer wieder auf uns selbst verzichten und dem Nächsten helfen und dienen (Mrk 10 $_{42—44}$ und Par. Mtth 23 $_{8}$ f. $_{11}$ f).

Damit stehen wir vor dem Gebot der ¶ Liebe. Für das Verständnis dieses Gebotes ist das gerade zuletzt Gesagte entscheidend: gehorchen im Selbstverzicht. Die Nächstenliebe ist nicht dasselbe wie die schon in der Antike verlangte Philanthropie, die bis zur Feindesliebe gesteigert werden kann und darin ihre Wurzel hat, daß der Mensch dem Menschen heilig sein soll. Wenn von solcher Menschenwürde ausgegangen wird, dann ist die Nächstenliebe dasselbe wie die Gottesliebe: wir lieben das Göttliche in unserem Nächsten. Im AT und bei J. (Mrk 12 $_{28—34}$ und Par.) handelt es sich aber um ein wirkliches Doppelgebot der Liebe: Gott und der Nächste. Der Mensch steht vor Gott als Gehorsamer, überwindet sich selbst und ist offen für den Nächsten. Und indem der Mensch den Nächsten liebt, bewährt er seinen Gehorsam gegen Gott. Insofern gibt es keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe und keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe. Die sich einstellende Frage nach dem „Wie" solcher Nächstenliebe ist ebenso einfach wie schlagend beantwortet in dem „wie dich selbst". Wie man sich selbst liebt, weiß man ohne weiteres, ohne Belehrung. „Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten" (Mtth 7 $_{12}$ = Luk 6 $_{31}$). Solche Liebe kennt keine Grenzen. „Siebenzig mal sieben mal" muß der Mensch seinem Bruder vergeben (Mtth 18 $_{21}$ f). Solche Liebe ist kein bloßer Affekt, keine bloße Sympathie für die, die einem lieb sind — das findet sich auch bei den Sündern und Heiden (Mtth 5 $_{46}$ f = Luk 6 $_{32}$ f) und ist ja letztlich nur Selbstliebe —, solche Liebe ist nicht diesem oder jenem, den wir uns aussuchen, zugewendet. Solche „Vollkommenheit", solche „Barmherzigkeit" eignet nur Gott (Mtth 5 $_{48}$ Luk 6 $_{36}$). Der Apostel Paulus hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: „Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe; denn wer seinen Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt" (Röm 13 $_{8}$).

So wirkt sich das Gericht Gottes über den sündigen Menschen aus. Die Herrschaft Gottes ist das Ende des Menschen, aber nicht sein Tod. Denn in dem Ende des Menschen ist sie Heil und Freude, frohe Botschaft. Gott ist der Herr und — Vater.

C. 2. c. Ueber Jesu Gottesvorstellung und Gottesglauben haben wir implicite schon ge-

sprochen, als wir Jesu Predigt über Gottes Tat und Willen behandelten. Es ist ja nicht so, daß wir nunmehr eine selbständige Darstellung von Gottes Wesen zu geben hätten. Denn was Gott ist, das ist er eben in seinem Handeln und Wollen. In seinem Handeln mit seinem Volk erkennen wir ihn; seinem auf sein Volk gerichteten Willen gehorchen wir. So nur haben wir Gottesglauben und Gottesliebe. Und das alles ist unsere Hoffnung, insofern Gottes Tat Zukunft ist, die uns angeht, und insofern wir Gottes Willen nicht erfüllt haben. Schon von hier aus ist es unmöglich, zu behaupten, J. habe eine neue Gottesvorstellung und einen neuen Gottesglauben gebracht. Und ganz deutlich wird das, wenn wir bedenken, daß J. hier ohne weiteres im Zusammenhang des palästinischen Judentums verstanden werden kann und muß, für das Gott weder im Denkakt der Spekulation noch im Gefühlsakt der Mystik erfaßt wird (¶ Gottesglaube: II A, 4). Bei dem Hellenisten ¶ Philo ist das trotz aller Betonung des Vätererbes wohl der Fall, weil er von der griechischen Philosophie maßgebend beeinflußt ist. Sicherlich gewinnt man beim griechischen Denken den Eindruck, daß in ihm das Wesen des Geistigen reiner und feiner erfaßt ist als in den israelitisch-jüdischen anthropomorphischen Vorstellungen. Aber diese Geistigkeit hat ihre zwingende Konsequenz im Pantheismus der ¶ Stoa, der auch ein Philo weithin verhaftet ist. Und eher als eine solche sublime Philosophie lassen rückständig aussehende anthropomorphische Vorstellungen Gott in seiner vollen Souveränität unangetastet. Der israelitische Jahve, der jüdische „Herr" ist nicht Weltgesetz, sondern Wille an die Welt. „Er gebietet, dann geschieht es; er befiehlt, dann steht es da" (Ps 33 9). Der alleinige Wille Gottes macht Gott als den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte aus. Mit dem Menschen handelt er wie der Töpfer mit seinem Gefäß aus Lehm: er „verstockt, wen er will; er erbarmt sich, wessen er will" (Ex 33 19 Röm 9 15). Dieser Herr ist zugleich „Vater" (¶ Vatername Gottes). Im AT kommt diese Bezeichnung nicht oft, aber doch in sehr entscheidender Weise vor. Jahve ist der Vater seines Volkes, das sein Haus, d. h. seine Kinder und Sklaven darstellt. Der Vater ist der Schöpfer: „Ist nicht er dein Vater, der dich geschaffen, er es, der dir Dasein und Bestand geschenkt hat?" (Deutn 32 6; vgl. Jerem 31 9 Jes 64 3 Deutn 14 1 Ps 103 13 f). Schon in der israelitischen Zeit kommt „Vater" als Anrede im Gebet vor (Jes 63 15 f Ps 89 27 68 6 Jerem 3 19 Jes 64 7 Jerem 3 4). Dieser Vater fordert von seinem Volk, daß es sich zu ihm wie zu einem Vater verhält, er fordert Vertrauen und Treue (vgl. Deutn 14 1 f). Dieser Vater ist zugleich Herr und umgekehrt, wie sich aus einem Ausspruch in strengem parallelismus membrorum ergibt: „Ein Sohn ehrt seinen Vater, und ein Diener fürchtet seinen Herrn. Nun, wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?" (Mal 1 6; vgl. 2 10). Im späteren Judentum wird der Gebrauch der Bezeichnung „Vater" allgemeiner. Und auch hier: Gott ist Vater und Herr (JSir 23 1. 4 51 14 III Makk 5 7 6 8 ff 7 6 Weish 2 16). Nun kommt „Vater" allerdings auch im Hellenismus vor, z. B. in der hermetischen Literatur. Aber da wird Gott mit diesem Wort als kosmisches Prinzip bezeichnet; Gott-Vater ist der physisch-hyperphysische Ursprung von allem. In die nächste Nähe von J. dagegen kommen wir mit einem spezifisch jüdischen Gebet: „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt!" (sechste Bitte des ¶ Schemone Esre). Dem entspricht, daß das Volk wie der einzelne „Gottes Sohn", „Gottes Kind" genannt wird (JSir 4 10 Ps Sal 17 30 Jubiläenbuch 1 24 f), wenn es Gott gehorcht.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in diesem komplexen Gottesgedanken in Beziehung zueinander gesetzt. Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist der Gott einer Geschichte, die das Volk in der Gegenwart angeht. Und der Gott, der das Weltgeschehen zu Ende bringt und sein Gericht und seine Herrschaft heraufführt, ist der Gott einer Zukunft, die ebenfalls das Volk in der Gegenwart angeht. Allerdings ist es für das Judentum ein schwieriges Problem, wie denn eigentlich im Gottesgedanken Gegenwart und Zukunft aufeinander bezogen sind. Ein ausgeprägter Vorsehungsglaube befindet sich in Spannung zur Hoffnung. Im Glauben an Gott als den Richter blickt der Mensch in die Zukunft. Da wird sich Gott gnädig und barmherzig zeigen denen, die zu ihm halten. Hier schleicht sich nun leicht ein Stück Werkfrömmigkeit ein, indem man sich durch Sündenbekenntnis und Bußgebet der Gnade Gottes versichern will (vgl. IV Esra 8 31—36). Der Gedanke an die Möglichkeit guter Werke wird nicht völlig fallen gelassen. Daß Gott gnädig ist, erscheint mehr als ein freundliches Uebersehen der Sünden, mit dem man in Furcht und Hoffnung für die Zukunft rechnen darf, denn als ein Vergeben der Sünden, dessen man sich in der Gegenwart getröstet.

Mit alledem haben wir, wie schon angedeutet, zugleich über Jesu Stellung zu Gott gesprochen. Das bisher Dargestellte ist bei J. weithin in der Form und in der Sache nicht anders. Die Abgrenzung Jesu vom Judentum in der Sache besteht nur darin, daß er den zuletzt genannten Rest beseitigt, daß er den jüdischen Gottesgedanken in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit erfaßt und gelebt, daß er den schlechthin gnädigen Gott gegenüber dem schlechthin sündigen Menschen gepredigt hat (¶ Gottesglaube: III, 1; ¶ Gnade Gottes: III, 1). Hier sitzt die vielberufene Originalität Jesu, nicht etwa darin, daß er neue, originelle Gedanken über Gott vorgetragen hätte.

Daß Gott Herr und Vater in einem ist, und wie er das ist, ist nicht so zu verstehen, daß J. mehr vom gütigen Vater geredet hätte als das Judentum. Auch dieses kennt den kindlichen Vorsehungsglauben, wie wir ihn bei J. in den Sprüchen vom Sorgen (Mtth 6 25—34 = Luk 12 22—31 Mtth 10 29—31 = Luk 12 6 f Mtth 5 45) finden. Und J. ist dabei gerade dem Judentum in besonderer Weise verhaftet, weil auch bei ihm solche Aussagen nichts zu tun haben mit einer Erkenntnis des gesetzmäßigen Wirkens Gottes in der Natur, wie das in der pantheistischen Stoa der Fall ist, die ja auch solche Aussprüche der Fürsorge Gottes kennt. Gott ist für J. persönlicher Wille, heiliger und gnädiger Wille. Den Menschen ist er nahe, insofern er an ihnen handelt. Ein losgelöstes Reden über die Eigenschaften Gottes ist unmöglich. Gott ist nicht etwa eine höhere Natur, so daß man ihn im Kult als einem mysteriösen oder gar magischen Mittel erfassen und herbeizwingen könnte. Es gibt da kein mystisches Gottesverhältnis, in dem der Mensch seine Person auflöst im Strome des göttlichen Wesens. Es heißt demgegenüber: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Mrk 12 30 und Par.). Dem genannten Vorsehungsglauben steht gegenüber — genau wie in

der jüdischen und überhaupt orientalischen Spruchweisheit — die das Leben kennende Resignation: „Die Füchse haben Gruben usw." (Mtth 8 20 = Luk 9 58); „wer vermag durch Sorgen seinem Leben eine Elle zuzusetzen?" (Mtth 6 27 = Luk 12 25); „jeder Tag hat seine eigene Plage" (Mtth 6 34b); „wer da hat, dem wird gegeben usw." (Mrk 4 25 und Par.). Die Frage, wie solche Resignation neben dem ebenso deutlichen Optimismus zu verstehen ist, wird nicht beantwortet, weil sie nicht gestellt, nicht empfunden wird. Wenn in dem Prediger Salomo (¶ Predigerbuch) das carpe diem neben der Einsicht „Alles ist eitel" steht, so ist das kein leichtsinniger Epikuräismus, sondern die Einsicht in unser dem Tode verfallenes Leben: der Mensch ist dankbar, wenn sein Wunsch nach Glück erfüllt wird, für Gottes Güte; doch er bescheidet sich, wenn Gott Unglück über ihn verhängt. Das ja nicht wegzuleugnende Leiden, das von den Stoikern, aber nicht von J. wegdisputiert wird, kann keinen Zweifel am Walten Gottes begründen. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, das in der Religions- und Geistesgeschichte vielbehandelte Theodizeeproblem (¶ Theodizee) wird nicht aufgeworfen. Der Mensch verstummt vor Gott: „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe" (Mrk 14 36 und Par.).

In dem bei J. selbstverständlichen Wunderglauben (¶ Wunder: III) geht es im Grunde um dieselbe Einsicht. Der Mensch darf Wunder erwarten. Er zweifelt aber nicht an Gott, der ein Wunder versagt. Gott ist allmächtig. Der Mensch aber kann und darf nicht mit Gottes Allmacht als mit einer allgemeinen Tatsache rechnen: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!" (Mrk 9 24).

Ebenso ist es mit dem Gebetsglauben, bei dem es auf den gegenüber Gott verzichtenden Opferwillen und doch auch auf die Gott angehende vertrauende Bitte ankommt. J. hat in einem vom Judentum herkommenden reichen Gebetsleben gestanden (¶ Gebet: III A, 1). Zu seinem Meistergebet, dem ¶ „Vaterunser" (Mtth 6 9—13 Luk 11 1—4), gibt es jüdische Parallelen in allen Einzelheiten. Das Besondere an ihm ist seine Einfachheit und Knappheit. Der Beter soll nicht plappern wie die Heiden (Mtth 6 7); er soll sich nicht zur Schau stellen wie ein Pharisäer; nur Gott geht das Beten etwas an (Mtth 6 5 f). Jeweils wird hier deutlich, wie das Gebet so gar nichts mit Leistung zu tun hat. Der Beter wendet sich an Gottes Güte. Aber nur der darf das tun, der in seinem eigenen Leben Güte zeigt; nur der darf sich vergeben lassen, der anderen vergibt (Mtth 6 14 f = Luk 11 25 f). Und vergeben heißt: von allem Nachrechnen der Schuld des anderen absehen; siebenzig mal sieben mal soll man vergeben (Mtth 18 21 f = Luk 17 4); man soll nicht handeln wie der Schalksknecht im Gleichnis (Mtth 18 23—35). Das rechte Bittgebet soll Gott bewegen (vgl. Mtth 7 7—11 = Luk 11 9—13 und die Gleichnisse vom bittenden Freund Luk 11 5—8 und von der bittenden Witwe Luk 18 1—8). Gott kann bewegt werden; er ist an kein (Natur-)Gesetz gebunden. Im Bittgebet wird sozusagen der Allmachtsgedanke aufgehoben, aber eben nur in dem Sinne, daß die Allmacht Gottes frei ist, keine allgemeine Wahrheit ist, mit der wir Gott einfangen. Wir sollen uns Gottes Willen in Gehorsam unterwerfen. Das bedeutet aber nicht Resignation, sondern ein Aussprechen dessen, was einen bedrückt, und dann ein Verstummen vor — Gott: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst."

Dieser Wunderglaube und dieser Gebetsglaube sind der Glaube bei J. Wer diesen Glauben nur in der Größe eines Senfkorns hat, der kann Berge versetzen (Mtth 17 20 = Luk 17 6); denn „alles ist möglich dem, der glaubt" (Mrk 9 23). J. schilt den Kleinglauben (Mrk 9 19 und Par. Mtth 6 30 = Luk 12 28). In dem Sammelbericht Mrk 1 15 ist nichts anderes gemeint: „Glaubt an das Evangelium!" (¶ Glaube: III, 2).

Dieser Glaube bezieht sich letztlich auf die Vergebung der Sünden. Eine allgemeine Theorie über die Sünde, etwa eine Erbsündenlehre findet sich bei J. nicht. Dabei ist die Erfassung dessen, was Sünde ist, unüberbietbar radikal (¶ Sünde: III): sie ist nicht bloße Schwäche, nicht bloßer Fehltritt, sondern ein so völliges Entferntsein des Menschen von Gott, daß nur Gottes Vergebung helfen kann. Von solcher Vergebung ist auch im Judentum geredet. Aber die da deutlich werdende Gnade Gottes besteht darin, daß bei den Frommen die Sünden übersehen werden, während der völlige Sünder verdammt wird. So gibt das Judentum eigentlich den Sünder doch preis. Dagegen macht J. im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk 18 9—14) klar, daß gerade der Sünder nicht verloren ist im Gegensatz zum Pharisäer, der nicht einsieht, daß der Mensch gar nicht mehr tun kann als das, was von ihm gefordert ist. Es bleibt dabei, daß wir auch mit unseren besten Taten „unnütze Knechte" sind (Luk 17 10). Weil der Zöllner und Sünder etwas davon weiß, so versteht er eher als die korrekten Frommen, was es heißt, sich von Gott wirklich beschenken lassen. Daher preist J. die „Armen" selig (Mtth 11 5 = Luk 7 22; Mtth 5 3 = Luk 6 20). In verschiedenen Gleichnissen wird das näher veranschaulicht (Mtth 21 28—32: die ungleichen Söhne; Luk 15 4—10: das verlorene Schaf und der verlorene Groschen; Luk 15 11—32: der verlorene Sohn). Nur der Sünder weiß, was Gnade ist. Solche Menschen ohne Selbstanspruch sind nur noch die Kinder, die deshalb von J. als Vorbilder hingestellt werden (Mrk 10 13—16 und Par.). Und wann und wie wird Vergebung der Sünden deutlich? Nicht in der Weise, daß eine allgemeine Regel mit sicherem Maßstab deutlich wird. Solcher Maßstab kann auch nicht gegeben sein in Tod und Auferstehung Jesu, den ¶ Heilstatsachen, auf die sich die Kirche gründet. Die Frage ist, ob J. selbst in diesem entscheidenden Zusammenhang von der Gnade Gottes gegen den sündigen Menschen von sich selbst als der Heilstatsache gesprochen hat (siehe E).

D. 1. J. spricht nicht nur, sondern er handelt auch. Und wenn seine Verkündigung in der Vergebung der Sünden gipfelt, so ist gerade diese Vergebung mit seinem Handeln eng verknüpft. Dem Gichtbrüchigen wird Heilung und Sündenvergebung zuteil: „Kind, deine Sünden sind dir vergeben" (Mrk 2 1—12 und Par.). Auch wenn die Analyse dieser Geschichte ergeben sollte, daß erst durch die ordnende Ueberlieferung und Redaktion das Heilungswunder und das Wort von der Sündenvergebung zusammengebracht worden sind — sicher ist eine solche Analyse keinesfalls —, so ist jedenfalls wichtig, daß die urchristliche zusammenfassende Verkündigung diesen besonderen Zusammenhang betont hat. Denn ¶ Wunder (: III) und Wort, über deren Verbindung im urchristlichen Kerygma wir oben gesprochen haben, treten in eine wirksame Verbindung zueinander. Warum lädt Kapernaum so große Schuld auf sich? Weil es durch die Zeichen, die J. an ihm getan hat, nicht zur Buße gebracht worden ist (Mtth 11 21—24 = Luk 10 13—15). Wenn J. aus seinem Wunderglauben heraus dem Volk in

seinem Wunderglauben die Hilfe Gottes sichtbar macht, so verstärkt er damit unmittelbar den Bußruf. Wenn Gott sichtbar wird, dann findet immer eine Scheidung vom Bösen und eine Bindung an Gottes heiligen und gnädigen Willen statt. Und umgekehrt: wenn das Wunder nicht die Wirkung zur Buße hat, so hat es keinen Nutzen, so ist es keine Sichtbarmachung Gottes. Dieses Aufeinanderbezogensein ist das Wesentliche. Die Wunder sind nicht eine nachträgliche Bestätigung und Beglaubigung der Predigt. Buße wie Wunder haben es mit dem Glauben zu tun. Nur der Mensch, der das Böse läßt und das Gute will, kommt zu Gott. Nur der Mensch, der so die sichtbare Hilfe Gottes will, erfährt das volle Wunder. Und J. ist nicht ein Wundertäter, ein Thaumaturg, der seine Macht manifestiert, sondern ein Helfer, der gebunden ist an den in Buße Gott entgegengebrachten Glauben. Er lehnt es ab, Unglauben durch Machtäußerung zu überwinden. Die wunderheischenden Pharisäer und Schriftgelehrten werden auf das Zeichen des Jonas verwiesen, der den Nineviten Buße gepredigt hat (Mtth 12 $_{38-42}$ = Luk 11 $_{29-32}$; vgl. Mtth 16 $_{1.\ 2.\ 4}$ Mrk 8 $_{11-12}$). Wo der Glaube fehlt, kann J. keine Krafttaten leisten (Mrk 6 $_{5\ f}$ = Mtth 13 $_{58}$; vgl. Joh 2 $_{18}$). Ein lediglich auf die Wunder gegründeter Glaube wird als ungenügend beurteilt (Joh 2 $_{23\ f}$ 4 $_{48}$). Die Bitte an Gott, die aus dem Gehorsam, dem Glauben fließt, wird erfüllt; die Forderung an Gott, die ja nichts ist als Unglaube, wird zurückgewiesen. Gottes Tun an den Menschen ist nicht Willkür, sondern Barmherzigkeit mit dem Bußfertigen und Gericht über den Unbußfertigen. Ein Glaube ohne Buße, der Gott das Wunder zutraut, ist kein Glaube, sondern das Verhalten eines „bosshaften und unkeuschen Geschlechtes". Es gibt nicht etwa statt der Buße einen anderen Weg zu Gott. Ein Zeichen, das losgelöst wäre von der Buße, würde Gott nicht ehren, sondern verunehren. Hier einer schweifenden Wundersucht nachgeben, würde den Pharisäismus wieder in den Sattel heben, würde die Predigt Jesu von der Gottesherrschaft wieder aufheben. So trennt sich J. von den Maßgebenden seines Volkes und geht in den Tod, der ja eine Weigerung, das Wunder zur Rettung des Lebens auszunutzen (Mtth 26 $_{53}$), darstellt. Aber gerade damit erfüllt J. die Schrift; denn in der Geschichte des Volkes Israel als des Volkes Gottes ist der Beweis erbracht, daß große Offenbarungstaten Gottes ohne Buße nichts helfen. Die Väter haben in der Wüste die Wunderspeise des Manna gegessen und sind wegen ihrer Unbußfertigkeit dennoch gestorben (Joh 6 $_{53}$).

Wenn sich J. in solcher Weise anrufen läßt und auch der leiblichen Not steuert, so wendet er sich damit an Gottes Allmacht, ohne jedoch eine Kluft zwischen Gott und Natur aufzureißen. Wenn wir bei der Erörterung seiner Gottesanschauung gesehen haben, daß für J. Gott nicht im Gegensatz zu der dem Tod verfallenen Natur steht, so gilt diese Spannung auch für das Wunder. In den gegebenen Lagen hilft die göttliche Allmacht. Nichts, was das menschliche Leben bedroht, weder Krankheit noch Sturm, weder Natur noch Geister können die Hilfe begrenzen (Mtth 8 und 9). Von hier aus wird nicht etwa ein Unterschied zwischen sogenannten Heilungswundern und sogenannten Allmachtswundern gemacht. Sowie das Wunder in seiner besonderen konkreten Lage getan ist, stellt sich J. so gut wie jeder andere Mensch wieder unter die Natur. Daran haben ja gerade die Juden Aergernis genommen: anderen hat er geholfen und kann sich nun selbst nicht helfen (Mrk 15 $_{31\ f}$ und Par.). J. gebietet und gehorcht zugleich der Natur. Damit hängt zusammen, daß J. nicht wie ein die Natur sozusagen aus den Angeln hebender Thaumaturg herumzieht, vielmehr die Geheilten sofort entläßt und zur Verwunderung seiner Jünger sich dem Ansturm der wundersuchenden Menge entzieht (Mrk 1 $_{44}$ und Par. Mrk 5 $_{19}$ = Luk 8 $_{39}$).

Mit alledem ist das Besondere an dem Wundertäter J. herausgehoben, der sich von der Antike und auch dem Judentum abgrenzt. Wir erinnern uns des allgemeinen Zusammenhangs, in dem die Wunder Jesu stehen: die ganze damalige Zeit war des Wunders voll. Nicht nur von J. werden Wunder erzählt. Paulus und die anderen Apostel sind überzeugt davon, Wunder getan zu haben (II Kor 12 $_{12}$). Auch die Juden haben Wundertäter (Apgsch 19 $_{13\ ff}$). J. selbst unterstellt, daß die Pharisäer Teufel austreiben (Mtth 12 $_{27}$ = Luk 11 $_{19}$). Was das religiöse Heidentum anlangt, so ist vor allem die Lebensbeschreibung des Thaumaturgen ¶ Apollonius von Thyana durch Philostratus zu nennen und nicht die Tatsache zu vergessen, daß sogar der ernste Historiker Tacitus zu erzählen weiß, der Kaiser Vespasian habe einen Blinden geheilt (Hist. IV, 81). Das Besondere aber an Jesu Wundertätigkeit wird mit diesen Beobachtungen insofern nicht getroffen, als in der Antike eine Auffassung von Gott, Mensch und Natur herrscht, die J. nicht hat. Wichtiger ist deshalb die Frage, wie sich J. als Wundertäter im besonderen Zusammenhang des Judentums ausmacht. Im Judentum zur Zeit Jesu fallen die Funktionen des Lehrens und Wundertuns im ganzen auseinander; der Rabbi ist mit dem Wundertäter nicht identisch (Chanina ben Dosa und der Sohn des R. Gamaliel; Mischnatraktat bab. Berakoth 34 b). Im allgemeinen treten die zeitgenössischen Frommen und Lehrer nicht als Wundertäter auf und werden auch nicht als solche verehrt. Daß die großen Frommen der damaligen Zeit Wunder getan haben müßten, ist eine ungeschichtliche Vorstellung. Von den berühmten Rabbinen ¶ Hillel, ¶ Gamaliel, ¶ Jochanan ben Zakkai, ¶ Akiba werden keine Wunder erzählt. Was überliefert ist, sind Gebetserhörungen in bestimmten Notfällen, Träume, Weissagungen. Die jüdischen Exorzisten, von denen erzählt wird, gebrauchen allerlei Formeln und sonstige Mittel. Die Merkmale der Wunder Jesu heben sich aus der jüdischen Umgebung bestimmt heraus. Und zu ihr gehört auch Johannes der Täufer, dem in der Ueberlieferung kein Wunder zugeschrieben wird. Gerade als Wundertäter hebt sich der Prophet J. von diesem ab (Joh 10 $_{41}$). Anderseits tun die Jünger Jesu genau so wie ihr Meister Wunder, die dabei folgerichtig als die Taten des erhöhten und in der Gemeinde gegenwärtigen Christus aufgefaßt werden (vgl. die Apgsch). Die Verkündigung der Jünger ist wie die Jesu sofort von wunderbaren Heilungen begleitet (Mrk 6 $_{7}$ Mtth 10 $_{1.\ 8}$ Luk 9 $_{1\ f}$ 10 $_{9}$). Das Volk sieht etwas, was in der israelitischen Geschichte unerhört ist (Mtth 9 $_{33}$). Auch einzelne Propheten des Alten Bundes haben große Wunder vollbracht. Aber dieses Wundertun, insbesondere die Heilstätigkeit bildete keinen wesentlichen Bestandteil der ihnen auferlegten Wirksamkeit, wie das bei J. der Fall ist.

Es kommt nun ganz darauf an, ob und inwieweit die evangelischen Wunderberichte dem allgemeinen antiken oder dem besonderen jüdischen Zusammenhang angehören. Wenn die Evangelisten einschließlich Joh im Anschluß an das urchristliche Kerygma die besondere Bezogenheit von Wunder und Wort, Tat und Bußpredigt bzw. Evan-

gelium betont haben, so haben sie ihren Wunderbericht den aus dem jüdischen Zusammenhang deutlich werdenden Merkmalen dienstbar gemacht. Aber so wie im vierten Evangelium — dabei öfters in allegorisierender Weise — der Offenbarer Christus in Wundergeschichten deutlich wird, die von Haus aus novellistisches, fabulierendes, weltliches Gepräge haben — das typischste Beispiel dürfte die Kana-Erzählung Joh $2_{1\,ff}$ sein —, so sind auch in die synoptische Ueberlieferung derartige Dinge eingedrungen. Das Mrk-Ev. schildert J. in betonter Weise als den ¶ Heiland (σωτήρ), ohne daß allerdings in den synoptischen Evangelien dieser griechische Würdetitel vorkommt, und bringt einen einheitlich durchdachten und einheitlich konzentrierten Stoff. Aber dieser Stoff ist von Haus aus stark differenziert und muß differenziert beurteilt werden. Die Wundergeschichte von der Tempelsteuer, bei der die nötige Münze im Fischmaul gefunden wird (Mtth $17_{24—27}$), erinnert mit diesem „Motiv" geradezu an die Erzählung vom Ring des Polykrates. Einige verhältnismäßig ausführliche Wundergeschichten sind dann aus der hellenistischen Welt verwandt, weil sie ganz entsprechend die Technik des Wundertäters schildern, die Größe der Tat unterstreichen und auf ihren Erfolg aufmerksam machen. In der Perikope von der Heilung eines Taubstummen (Mrk $7_{32—37}$) kommt so etwas wie eine Zauberformel vor (Ephatha, d. h. „öffne dich"); dem Blinden von Bethsaida speit J. in die Augen und legt dann die Hände auf sie (Mrk $8_{22—26}$); in der parallelen johanneischen Ueberlieferung (Joh $9_{1\,ff}$) wird fünfmal kurz hintereinander erwähnt, daß J. einen Teig aus Lehm gemacht und diesen dem Blinden auf die Augen gestrichen habe. Oder es sei daran erinnert, daß die feierliche Erzählung von der Totenerweckung im Hause des Jairus den unfeierlichen Schluß hat: „Er sagte, sie möchten ihr zu essen geben" (Mrk 5_{43}; Mtth und Luk haben diese Notiz nicht). Diese wenigen Beispiele mögen genügen. Sie zeigen deutlich, daß hier ein Thaumaturg auftritt. Vielfach handelt es sich um ausgesprochene Epiphaniegeschichten. Manche dieser Geschichten entstammen at.lichen Erzählungen. Insbesondere mögen judenchristliche Erzähler J. zum Helden von jüdischen Legenden des Midrasch gemacht haben, in dem seinerseits die Geschichte der Väter teils phantasievoll gesteigert, teils frei erfunden ist. Aber stärker noch haben in der hellenistisch bestimmten Ueberlieferung griechische Novellen, Mythen und Märchen sich ausgewirkt. Eine im einzelnen durchzuführende Stoffgeschichte und Stilkritik hat hier die nötige Sichtung zu vollziehen. Zugleich muß man sich aber dabei klar machen, daß ein solches Kriterium nicht völlig sicher ist, um Geschichtliches und Ungeschichtliches zu trennen. Ferner: so sehr manches an die hellenistischen Wundergeschichten erinnert, so sehr ist anderseits die Zurückhaltung, ja die Keuschheit im Aufnehmen profaner Motive zu beachten. So wie die Evangelisten im echten Verständnis Jesu alles in den für J. maßgebenden Zusammenhang gestellt haben, so ist offenbar von Anfang an die Phantasie, die an den Wundergeschichten gearbeitet hat, einer bestimmten Zucht unterworfen gewesen.

Wenn wir nun nochmals auf die jedenfalls nötige Sichtung zu sprechen kommen, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Erzählungen von den Heilungen Dämonischer (¶ Geister: II, 4; ¶ Gebetsheilung, 1) stilistisch die ursprünglichsten und sachlich die gewichtigsten sind. Und das entspricht ganz dem urchristlichen Kerygma: „Er ist umhergezogen und hat wohlgetan und gesund gemacht alle Dämonischen" (Apgsch 10_{38}). Das sachlich Wichtige ist dabei dies, daß die Heilung Dämonischer am deutlichsten in unmittelbarer Beziehung zur Herrschaft Gottes, die im Anbruch ist, steht. Es gehört zur Verdeutlichung des zukünftigen Gegenwart werdenden Heils, daß die Dämonen, deren Fürst der Satan ist, fliehen. In dieser Gewißheit vertreiben J. und seine Jünger Dämonen durch Krankenheilung. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Siehe, ich gebe euch Vollmacht, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und über die ganze Macht des Feindes, und nichts kann er euch zu leide tun!" (Luk $10_{18\,f}$). „Wenn ich mit dem Geiste Gottes (Luk: mit dem Finger Gottes) die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Mtth 12_{28} = Luk 11_{20}). Es herrschte zur Zeit Jesu die Vorstellung, daß mancherlei Geisteskrankheit, die geheimnisvolle Zerrüttung des menschlichen Innenlebens, Besessenheit sei: der Kranke, der Besessene ist fremden Gewalten, die über ihn gekommen sind, die in ihn hineingefahren sind, verfallen. J. hat diese geltende Vorstellung, diese Erklärung für eine auch uns heutigen Menschen letztlich rätselhafte Erscheinung, übernommen, ohne zu kritisieren, ohne nach einer neuen Erkenntnis zu suchen. Offenbar ist ihm wichtig, daß der Satan hier seine Hand im Spiele hat: die leibliche Not ist eine ethische. Solchen Ungeist und Widergeist zertritt J. Alle beruft er zur Gottesherrschaft, sogar die, die in der Gewalt des Bösen, des Satans sind. Wenn das Ziel der Gottesherrschaft eine völlige Gnade für den Menschen bedeutet, so gehört dazu, daß der Druck des Geheimnisses der menschlichen Zerrüttung beiseitigt wird. Diese Hauptsache festzuhalten, ist wichtiger als auf die medizinische Seite der Angelegenheit näher einzugehen. Mehr nachprüfbare Parallelen legen nahe, bei diesen wie auch bei einigen anderen Krankenheilungen (z. B. Mrk $2_{1—12}$ und Par. $3_{1—6}$ und Par.) an die bei Neurotikern und Hysterikern angewandte Ueberwältigungstherapie zu denken. Anderseits ist eine gewisse Vorsicht bei der Auswertung solcher Parallelen am Platze. Oestliche Menschen in einer uns fernen Zeit und Welt mögen in ihrer Einfachheit und Konzentriertheit wesentlich stärker empfunden und dazu stärkere Vorbedingungen mitgebracht haben. Und doch: um die Frage einer stärkeren Konzentriertheit handelt es sich bei den zur Rede stehenden Wundern Jesu nicht, sondern um das Reich Gottes, das von Gott und nicht von Menschen kommt, und dann um J. selbst als den Messias. Im Verkehr Jesu mit den Dämonischen kommt der Messiasname für J. zur Geltung: der Dämonische von Gadara nennt J. den „Sohn des höchsten Gottes" (Mrk 5_7 = Luk 8_{28}). Der normale Jude wartet auf den Lehrer, der ihn leitet. Der Dämonische, der aus dem Verband der Gemeinde herausgerissen ist, der an sich selbst und aller menschlichen Hilfe verzweifelt, sucht im Messias die göttliche Hilfe. Und J. selbst in diesem Gespräch mit den Dämonischen? Er lehnt den ihm entgegengetragenen Würdetitel insofern ab, als er nicht das Zeugnis der Geister als ein Herr der Geister begehrt, sondern den Bußglauben fordert, mit dem alle wachen Menschen und nicht nur wache Gezeichnete zu Gott kommen.

D. 2. Erschöpft sich in diesen Wundertaten, diesen Zeichen des Reiches Gottes das Handeln Jesu? Deutlich und wichtig ist, daß das Handeln Jesu nicht als der Ausbruch eines üblichen, wenn auch noch so gesteigerten Aktivismus angesehen werden darf. Es ist begreiflich, daß in der neueren J.beurteilung je und je auf das Passive bei J. hingewiesen worden ist („J. erkannte bei sich die Kraft, die

von ihm ausgegangen war" Mrk 5_{30}), sei es, daß man auf die dämonische, numinose oder gar magische oder auch zugespitzt eschatologische Gesamthaltung Jesu den Finger legt. So richtig da manches Wesentliche gesehen sein mag, so unergiebig, nicht sachentsprechend ist es aber, von der Kategorie des Irrationalen aus das Ganze erfassen zu wollen. J. hat sich nicht treiben lassen, sondern in der Klarstellung dessen, daß und wie die Herrschaft Gottes den Menschen angeht, was es mit den Zeichen dieser Herrschaft auf sich hat, mit Bewußtsein gesprochen und gehandelt. Seine Haltung geht über bloßes apokalyptisches Warten hinaus. J. zieht nach Jerusalem und vollzieht die Tempelreinigung (Mrk 11_{15-19} und Par.). Diese deutliche Tat ist eingebettet in einen Gesamtplan. J. reist nach Jerusalem zum Passahfest und ist gerüstet auf den Kampf mit den geistlichen und weltlichen Machthabern. Was er gepredigt hat, führt er in einer alle erschreckenden Tat aus: in der handgreiflichen Verwerfung des Tempeldienstes wird die Notwendigkeit der Umkehr sichtbar gemacht. Es werden keine allgemeinen grundsätzlichen Lehrerörterungen über Wesen und Wert des Tempels gegeben. Ein Gravamen wird herausgegriffen und an ihm die Frage geklärt, ob die jüdische Gemeinde die Sünde in ihrem Gottesdienst erkennt und von ihr läßt oder sich in ihr gegen Jesu Bußruf versteift. Ohne Diskussion fordert J. den Gehorsam gegen Gott und jagt die Händler aus dem Tempel Gottes. Eine zentrale Angelegenheit in der Geschichte Jesu, der Beginn der Leidensgeschichte, deshalb vom vierten Evangelisten, der die Gesamtgeschichte Jesu scharf unter den Leidensgedanken stellt, an den Anfang des Wirkens Jesu gerückt!

E. Das zuletzt besprochene Ereignis bedeutet eine sehr persönliche Zuspitzung des Auftretens Jesu, die die Frage nach der Person Jesu als unausweichlich hinstellt. Und die Frage ist im Blick auf das bisher behandelte Wirken Jesu überhaupt unausweichlich. Wir können und müssen aber darüber nur Weniges in Kürze sagen. Ueber die Taten Jesu haben wir kürzer sprechen können als über seine Worte, da die für die Taten wesentliche Bezugnahme auf die Heils- und Bußpredigt Jesu von der Herrschaft Gottes sachlich eben mit der vorher besprochenen Verkündigung gegeben war. Und nach dieser Darstellung von Wort und Tat Jesu können und dürfen wir vor der Person Jesu nicht mit der Erwartung stehen, daß wir bei ihr noch diese oder jene Seite der Person in ein helleres Licht gerückt bekämen. Was J. als seine Aufgabe und seinen Beruf angesehen hat, ist aus der Darlegung seiner Verkündigung und seines Handelns deutlich geworden. Was dabei J. von sich selbst gedacht hat, wie sein sogenanntes „Selbstbewußtsein" und „Berufsbewußtsein" gewesen ist, das erscheint als eine unwesentliche Frage, wenn wir bedenken, daß Wort und Tat Jesu ja gerade wegführen von dem Sprecher und hinführen zu Gott. Im Rahmen der allgemeinen Geistes- und Religionsgeschichte erscheint J. als ein Mann mit prophetischer Haltung und einem sehr ausgeprägten Berufsbewußtsein, mit dem sich ein schlichter Handwerker von Heimat, Familie und Beruf löst und das begreifliche Kopfschütteln gerade der eigenen Verwandten hervorruft. Soweit dann in einzelnen Sprüchen, z. B. in dem „Ich aber sage euch" ein Bewußtsein deutlich wird, das aller menschlichen Erfahrung widerspricht, taucht allen Ernstes die Frage auf, ob hier nicht ein Schwärmer redet und handelt, der rätselhaft und unheimlich, ungesund und unklar ist. So wird eine psychiatrische Beurteilung der Person Jesu akut. Wir hätten darnach zur Erfassung des Wirkens Jesu nicht eine fördernde, bestätigende Erkenntnis gewonnen, sondern eher einen Abbau von allem bisher Gesagten vollzogen. Es ist dann schon besser, man läßt das Reden und Nachdenken über das Selbstbewußtsein Jesu und hält sich an den Kanon, daß bei großen Männern der Geschichte das Interesse nicht an ihrer Person, sondern an ihrem Werke haftet. Nun steht aber J. nicht in einem allgemeinen geistes- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, von dem aus nur unbefriedigende Werturteile gegeben werden können, sondern in dem besonderen Zusammenhang des jüdischen Volkes mit seinem Anspruch, das Volk Gottes, die „Kirche" zu sein. Und von hier ergibt sich sozusagen als eine Selbstverständlichkeit, daß J. von Nazareth, ohne daß wir über den Ursprung und die einzelnen Stadien seines messianischen Bewußtseins Auskunft geben können, sich als den ¶ Messias verstanden hat.

E. 1. Nach Mtth 16_{18} hat J. der Messias die „Kirche" gegründet (¶ Kirche: II). Es handelt sich hier um ein echtes J.wort, gegen dessen Echtheit von der Textkritik aus gar nichts, von der Literarkritik aus sehr wenig und von der Sachkritik aus kaum etwas gesagt werden kann. Das Ganze und das Einzelne bekommt hier sein richtiges Gesicht, wenn wir die Bedeutung des semitischen Vorworts für das griechische ἐκκλησία ins Auge fassen: qāhāl (oder auch ein Wort, das zunächst Gemeinde bedeutet, aber die Sondergemeinde dann als Repräsentantin des qāhāl versteht) ist das Volk Gottes im Rahmen der Eschatologie, die ja allen Aussagen über das Volk Gottes von den Propheten an, eigentümlich ist; die Gemeinde, die mit J. und seinen Jüngern gegeben ist, ist Israel, gerade Israel, nur Israel, der Rest Israels, das Israel der Endzeit. Dieser eschatologische Gedanke stößt sich ja wohl zunächst mit dem anders gewendeten Gedanken, daß das, was Gottes Tat an J. und seinen Jüngern ist, von J. gebaut werden soll. Vielleicht muß dieses Bauen — wir können ja nicht mit Sicherheit den semitischen Urtext rekonstruieren — fallen gelassen worden, so daß dem Sinne nach folgender Wortlaut herauskäme: du Simon, der du Fels heißt, bist der Fels der Gemeinde Gottes, des Volkes Gottes, das sich mit dir als das wahre Israel konstituiert; und dieses Volk Gottes soll nicht untergehen ... Dieser Vorgang ist in der Geschichte Jesu nicht isoliert. J. hat aus der Masse des jüdischen Volkes eine kleine Schar ausgesondert, die in scharfem Gegensatz zu den pharisäischen Schriftgelehrten und schließlich zum ganzen Volk, das „sich verstockte", stand. Dieser Jüngerkreis hat allerdings in der Darstellung der Evangelien etwas Unbestimmtes — man denke nur an die Vielgestaltigkeit der Namenlisten —; die Ueberlieferung entbehrt hier des Individuellen. Aber das ist ja in der Urgemeinde, aus der heraus spätestens sich ein solches Zwölferkollegium gebildet haben müßte, gar nicht anders. In dem, was J. sprach und tat, ist die Eschatologie, daß nämlich dem Rest und Kern des Volkes Gottes das nahende Reich Gottes zugedacht ist, akut geworden. Mit J. selbst ist der Anspruch des Reiches Gottes gegeben. J. hat im Messiastum gestanden, wenn er überhaupt ein seine jüdischen Hörer wirklich verpflichtendes Wort gesagt hat. Er hat auf die Konstituierung der Messias-J.-Gemeinde, d. i. Kirche, hingewiesen. Einerseits hat er versucht, das Volk, ganz Israel zu gewinnen; anderseits hat er sich auf seine Jünger und wenige Getreue zurückgezogen, auf einen

Rest, der schließlich ganz Israel betrifft. Die Sonderstellung des Simon ¶ Petrus ist dabei ein Rätsel, das als solches hingenommen werden muß. Wir können ja auch nicht die Frage beantworten, warum Gott gerade das Volk Israel zu seinem Volk, zu seiner Kirche gemacht hat. Petrus ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt als das fundamentum ecclesiae. Auch Israel ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt, weil ein Rest sich bekehrt. Das ist die Verheißung und Erfüllung, von der im Alten und Neuen Bund gesprochen ist.

E. 2. Diese auf die Person Jesu als des Messias zugespitzte Haltung ist der Grund seines Leidens und Sterbens geworden. Was J. in der Stunde des letzten Mahles mit seinen Jüngern esoterisch vollzogen hat (¶ Abendmahl: I, 1), das ist mit der vom Volke erfolgten Absonderung ein Anspruch in der jüdischen Oeffentlichkeit geworden. J. ist von der jüdischen Kirchenbehörde als gottloser Messiasprätendent verurteilt (Mrk 14 61 und Par.) und von dem römischen Prokurator Pontius ¶ Pilatus als staatsgefährlicher Thronprätendent hingerichtet worden (Mrk 15 26 und Par.). Von der messianischen Tat der Tempelreinigung ist schon gesprochen (s. D 2). Dazu gehört der Einzug Jesu in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes (Mrk 11 1—10 und Par.). J. ist nicht als Prophet, sondern als künftiger Herrscher des nahenden Gottesreiches in die Gottesstadt eingezogen. Er läßt sich die Zurufe der Menge, die in ihm den Messias begrüßt, gefallen. Und er nährt diesen Glauben, wenn nicht durch das Wort, so doch durch sein ganzes Auftreten in der Jerusalemer Leidenszeit. Nicht nur die Menge drängt sich an den Messias, um ihn dann zu verraten. Bei den nächsten Vertrauten, den Jüngern, ist es nicht anders. Die Zebedäussöhne erbitten sich von dem Messias J. die Ehrenplätze im Reiche Gottes, um dann von J. auf die Notwendigkeit des Leidens, der Todestaufe hingewiesen zu werden (Mrk 10 35—45 = Mtth 20 20—28). Petrus bekennt sich zu J. als dem Messias (Mrk 8 27—30 und Par.), um dann ebenfalls auf das bevorstehende Leiden hingewiesen zu werden, dabei aber zunächst zu versagen, d. h. den von ihm anerkannten Messias zu verraten. ¶ Judas Ischarioth verrät seinen Herrn.

E. 3. Eine des Nachdenkens werte Paradoxie, daß das jauchzende Volk und auch der bekennende Jünger J. verraten! Das hängt mit den Widersprüchen, ja der Zwiespältigkeit der jüdischen Messiaserwartung zusammen. Und damit hängt weiter das sogenannte Messiasgeheimnis zusammen. Die Aneignung des Messiasgedankens ist für J. Erhebung und Belastung zugleich gewesen. Sein aus der Vollmacht kommendes Wort in Verbindung mit der ebenso vollzogenen Tat drängt zur offenen Annahme des in Wort und Tat geborgenen und verborgenen Messiastums. Wenn das nicht geschehen wäre, so hätten die Hörer auf einen anderen warten müssen, ja J. selbst hätte das tun müssen, genau so wie Johannes der Täufer. Auf der anderen Seite bedeutet der Messiasanspruch eine ständige Auseinandersetzung mit menschlichen, gottwidrigen Ansprüchen. Auch die, die J. am nächsten stehen, sind nicht frei von solchem selbstischen Wesen. So bedarf es einer ständigen Jüngerbelehrung (vgl. z. B. die Worte über das Dienen Mrk 10 42—45 und Par.). Und J. hat für sich selbst diese Auseinandersetzung geführt, wie in der Versuchungsgeschichte (Mtth 4 1—11 = Luk 4 1—13; vgl. Mrk 1 12 f) in der Verbindung mit der voraufgegangenen Taufgeschichte (Mr 1 9—11 und Par.) berichtet wird. Es bedarf keiner besonderen Darlegung, daß bei J. in seinem Messiastum alles unter den vollen Gehorsam vor Gott, wie er in der Predigt von der Gottesherrschaft vorliegt, gestellt wird. Von hier aus spricht J. über die Würde des Davidssohnes (Mrk 12 35—37 und Par.; ¶ Christologie: I, 1). Den nicht selten vorkommenden messianischen Titel „Sohn Gottes“ (¶ Christologie: I, 1) wendet er nicht auf sich an. In den beiden Worten, wo er von sich als dem Sohn spricht (Mtth 11 25—27 = Luk 10 21 f Mrk 13 22 = Mtth 24 36), liegt keine eigentlich messianische Bezeichnung vor. Aber diese Worte, in denen sich J. als den dem Vater gehorsamen Sohn weiß, der in einzigartiger Weise mit Gott verbunden und daher Träger der Offenbarung Gottes ist (vgl. das Joh-Ev.), zeigen deutlich, wie das von J. gewollte und dargestellte Messiastum aussieht. Nach der evangelischen Berichterstattung hat sich J. immer wieder ¶ „Menschensohn“ genannt. Und in der aramäischen Muttersprache Jesu hat diese Bezeichnung die Bedeutung von „Mensch“. Die Bezeichnung stammt aus Dan 7 13 f, wo von dem himmlisch-präexistenten Menschen die Rede ist, der dereinst auf den Wolken des Himmels kommen wird (¶ Eschatologie: II, 7). Ganz deutlich ist allerdings die unmittelbar messianische Zuspitzung an der Danielbuchstelle nicht. Es kann mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß J. selbst die Bezeichnung „Menschensohn“ zum Namen des Messias gemacht hat (vgl. Mrk 14 62). Wesentlich für diesen messianischen Würdetitel ist die Tatsache, daß der Messias vom Himmel her kommt und daß die kommende Herrlichkeit in Unscheinbarkeit verborgen ist. Jedenfalls entsprechen dem die Worte Jesu über sich als den Menschensohn, der unsicherer gestellt ist als die Füchse und die Vögel (Mtth 8 20 = Luk 9 58). Dieser Menschensohn ist ganz abhängig von Gott, dessen Gesalbter er ist; er ist gehorsam, indem er nicht auf seine Würde, sondern auf Gottes Tat achtet; er nimmt nicht das Reich Gottes, sondern läßt es sich geben. Am Tage des Endgerichts steht er zu denen, die sich zu ihm als dem Menschensohn bekannt haben: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln“ (Luk 12 8 f; vgl. Mtth 10 32 f). Die Entscheidung, die dem Reich Gottes gilt, gilt dem Menschensohn J. als dem Messias des Reiches Gottes: „Heil dem, der nicht an mir Anstoß nimmt!“ (Mtth 11 6 = Luk 7 23). „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mtth 12 30 = Luk 11 23). Warum? Wieso? „Des Menschen Sohn hat Macht, zu vergeben die Sünden auf Erden“ (Mrk 2 10 und Par.). Damit stellt sich J. neben seine Brüder, aber sofort auch als den Einzigen über sie. Der Mensch hofft auf die Herrschaft Gottes, die in dem Messias J., aber nur in ihm schon Wirklichkeit geworden ist. Unser Hoffen wird also gelenkt auf den Messias, der als Einziger in seinem Verhältnis zu seinem Vater den Schleier zerrissen hat, den die Verstockung, der Ungehorsam, die Selbstsetzung gewebt haben. Gottes Herrschaft liegt hinter diesem Schleier. Doch J. als der Erfüller der Verheißung spricht zu den Menschen: „Heute ist diese Schrift in euren Ohren erfüllt (Luk 4 21).

F. Es hat einer neuen und besonderen Tat Gottes bedurft, den Jüngern Jesu dies alles zu verdeutlichen: nach den Osterereignissen (¶ Auferstehung Christi; ¶ Urgemeinde) erst haben sie verstanden und mit neuen Zungen gepredigt, was J. in seinem

Leben, was Christus in seinem Erdendasein gebracht hat. Im Lichte der Ostererfahrung haben die Evangelisten die Christologie geklärt und gesteigert. Auf der anderen Seite lassen uns die Evangelisten in die Not der ersten Hörer Jesu hineinblicken, der nicht gesteuert wird mit einem Lehrsatz von Jesu Werk und Person, die vielmehr bejaht werden muß und dann erst überwunden werden kann.

Das von J. geforderte Bekenntnis zu ihm als dem messianischen Gottessohn bewahrt die Christologie vor einer Verflüchtigung, wie sie im Doketismus (¶ Christologie: I, 4; II, 2 b), und einer Verkümmerung, wie sie in der Heroenverehrung vorliegt. Es handelt sich nicht um eine Spekulation über einen Christusmythus oder eine Christusidee, auch nicht um ein Nachsinnen über die hervorragenden Eigenschaften eines religiösen Genius; es handelt sich um den einzigartigen, in die Weltgeschichte nicht einzuordnenden, aber aus dem biblischen Zusammenhang herauswachsenden Auftrag und Beruf Jesu Christi in Wort und Tat.

Zur Forschungsgeschichte vgl. Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (2., neubearb. und verm. Aufl. des Werkes: „Von Reimorus zu Wrede), (1913) 1921 (unveränd. Abdruck der 2. Aufl.) 1926 (ebenso); — H. Weinel: J. im 19. Jhd., (1903) 1914³; — J. Leipoldt: Vom J.bilde der Gegenwart, (1913) 1925²; — RE³ IX, S. 1 ff; XXIII, S. 674 ff (hier ältere Literatur); — Zum Ganzen (aus der neueren Literatur): W. Bousset: J., (1904) 1922⁴ (mit einer Einführung von K. L. Schmidt, RV I, 2. 3); — H. Schell (kath.): Christus, 1906 (14.—15. Tausend); — W. Heitmüller: RGG¹ III, Sp. 343—410; — P. Wernle: J., 1916; — F. Loofs: Wer war J. Chr.?, 1916; — A. Hauck: J., 1921; — A. Schlatter: Die Geschichte des Chr., (1921) 1923²; — K. Bornhäuser: Das Wirken des Chr. durch Taten und Worte, (1921) 1924²; — A. Reatz (kath.): J. Chr., 1924; — — M. Dibelius: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925; — M. Goguel: Jésus de Nazareth, Mythe ou Histoire, 1925; — E. Hirsch: J. Chr. der Herr, 1926; — B. W. Bacon: The Story of J. and the Beginnings of the Church, 1927; — D. Nielsen: Der geschichtliche Jesus (deutsch von G. Hommel), 1928; — J. Klausner (jüd.): Jesus of Nazareth, 1927 (aus dem Hebräischen [1922] übersetzt). — Zu A vgl. M. Kähler: Der sogenannte historische J. und der geschichtliche biblische Chr., (1892) (1896²) 1928 photomechanischer Druck der Ausgabe von 1896); — Die neueren Arbeiten zur Evangelienkritik, insbesondere die formgeschichtlichen Arbeiten (¶ Formgeschichte, ¶ Evangelien, synoptische); — Zu B vgl. G. Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³; — Zu C—E vgl. außer den zahlreichen einzelnen Monographien die betr. Abschnitte der Gesamtdarstellungen des Urchristentums und der Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie des NT.s; — Zu C vgl. R. Bultmann: J., 1926; — R. Gyllenberg: Gott, der Vater, im AT und in der Predigt Jesu, 1925; — Zu E vgl. K. L. Schmidt: Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für A. Deißmann), 1927; dazu ThBl 1927, Nr. 11. **K. L. Schmidt.**

Jesusbild der Gegenwart.

A. Bis zum Ausbruch des Weltkriegs: 1. Das Bild Jesu Christi, wie es innerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist; — 2. Das Bild Jesu Christi, wie es außerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist; — 3. „Vergegenwärtigung" Jesu. — B. Krieg und Nachkriegszeit: 1. Die Gegenströmungen vor dem Krieg; — 2. Der Krieg und seine Wirkung; — 3. Die allgemeinen religiösen Strömungen der Nachkriegszeit und ihr J.bild; — 4. Das kirchliche J.bild der Nachkriegszeit.

A. 1. Man wird gewiß behaupten dürfen, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Bedeutung und Nachwirkung J. Chr. zu keiner Zeit der Kirchengeschichte größer war als heutzutage. Das hängt zum Teil zusammen mit der durch die deutsche Renaissance des 18. Jhd.s und durch die Romantik herbeigeführten Persönlichkeitskultur, zum Teil aber auch mit der intensiven Arbeit, welche die Theologie des 19. Jhd.s auf die Erforschung des Lebens und des Selbstbewußtseins Jesu verwendet hat, und deren Ertrag durch Unterricht und Predigt in die Gemeinde übergegangen ist.

1. a. Das gilt auch von dem heutigen Katholizismus mehr als von jedem früheren. Auch in ihm kommen die Nachwirkungen der romantischen Persönlichkeitskultur zur Geltung, wie sie in Annette von ¶ Droste-Hülshoffs „Gethsemane", Arno von Waldens „Christus", F. W. Helles „Jesus Messias", Joseph Seebers „Der ewige Jude" mit dem stereotypen sakramental-supranaturalen Kirchenchristus ringen in unentschiedenem Kampf. Und es erhebt sich z. B. Hermann ¶ Schells „Christus" bei aller Befangenheit gegenüber dem traditionellen Tatbestand doch zu einer Auffassung des Problems, welche die vermeintlichen Widersprüche in „die lebensvolle Spannung" auflöst, „ohne welche eine schöpferische Persönlichkeit, eine allseitige Fülle des inneren Besitzes und eine ursprüngliche Geisteskraft gar nicht denkbar ist".

1. b. Ungemein verbreitet ist in der evangelischen Gemeinde noch die vorpsychologische Stufe des naiven Seelenlebens ohne Reflexion und ohne Kritik, welche die Eindrücke und geschichtlichen Berichte schlicht hinnimmt, wie sie sich geben. Auf dieser Stufe stehen die „bibelgläubigen" Kreise, insbesondere auch die Gemeinschaftsleute und die meisten Angehörigen der Sekten. Daß bei Gott — und J. ist Gott; „der Herr" ist J. wie der Vater — kein Ding unmöglich, daß es anmaßend wäre, an den hohen göttlichen Offenbarungen der Evangelien herumdeuteln, „mäkeln" zu wollen, steht ihnen ohne weiteres fest. Besonders tief greift bei ihnen der Kontrast: Gott hat für mich gelitten, ist auch für mich gestorben. Herrnhutische Tradition begegnet sich da mit bernhardinischer Mystik und schafft — man denke nur an ¶ Barnardo oder v. ¶ Bodelschwingh! — durch die Blutheologie (¶ Blut: II, 2 c) die tiefsten Gemüts- und Willensbewegungen der Menschheitsgeschichte. Stark ist der Einfluß der Engländerei auf diese Kreise, die den Auferstandenen zum Seelenbräutigam und an des Vaters Stelle zum Weltregierer machen, ja sogar jede Anrufung des Vaters als einen Abbruch an der Ehre des Sohnes empfinden. Der wahre, gegenwärtige Gott ist aber auch der Weltenrichter, auf dessen Posaunen viele kirchliche Bibelchristen nicht weniger sehnsüchtig harren wie die Sektenchristen. Sie verehren J. als den Hirten der kleinen Herde, die hier mit ihm leidet, darum auch an seinem Richteramt teilnehmen darf, dereinst aber mit ihm triumphieren wird, und empfinden seine Gegenwart in einer fast körperlichen Weise.

1. c. Wo aber die Stufe des naiven Seelenlebens durch die der prüfenden Reflexion über die Außenwelt und das eigene seelische Leben abgelöst ist, kann meist nur noch das J.bild der Aufklärung einwirken. Der kluge, verständige Lehrer einer in Gottvertrauen und Vertrauen zum Menschenwesen wurzelnden, für Alle gültigen Moral, der im Befreiungskampfe des Geistes als Märtyrer starb, wird bewußt unterschieden von dem Christus der Kirche. Er sammelt vielleicht keine religiöse Gemeinschaft, erfüllt aber auch heute noch viel mehr einzelne Kirchenglieder, als wir es denken, mit jenem Ernst der Lebensführung, mit jenem ehrlichen Wahrheits- und Wirklichkeitssinn und mit jener Zuversicht zum Sieg

der Wahrheit in dieser und zur Vollendung der Einzelseelen in jener Welt, die schon das alte Aufklärungschristentum segensvoll für unser Volk gemacht haben. Die ¶ Egidy'sche Bewegung, die wie die ethische Kultur und der freireligiöse ¶ Tschirn J. wesentlich als Lehrer der Nächsten- und Volksliebe, daneben als glühenden Wahrheitskämpfer bewertet, berührt uns zwar als Rückfall in den alten Rationalismus, kommt aber einem von der Kirche nicht befriedigten Bedürfnis einer ganz einfachen, sittlichen Religiosität entgegen. — Auch das J.bild der kirchlichen Orthodoxie verbindet mit der gläubigen Uebernahme des gegebenen biblischen Stoffes eine systematische Rationalisierung des biblischen Gedankengehalts, die aus der in das System der Versöhnung eingefügten zweiten Person der Gottheit ein stilisiertes Bild ohne Fleisch und Blut macht.

1. d. Unbrauchbar erweist sich dies traditionelle Bild des Gott-Heilandes wie jenes rationalistische Bild des Tugendlehrers für alle, die von der Unverbrüchlichkeit ebenso der psychologischen wie der Naturgesetze überzeugt, zu grundsätzlichem Zweifel an den Uebersteigerungen der Menschheit Jesu in dem kirchlichen Christusbild genötigt, aber auch von der Einseitigkeit der rein intellektuellen zu einer volleren Auffassung des gesamten Seelenlebens durchgedrungen sind, in der auch die Triebe, Affekte, Gefühle, Stimmungen, Willensregungen aus bloßen Begleitern der Denk- oder Vorstellungsfunktion zu selbständigen Funktionen des Seelenlebens erhoben sind, letztlich sogar das Unterbewußte, Unterschwellige, Visionäre, Ekstatische in seiner Bedeutung für die Religion erkannt ist. Hier wird also kritische Untersuchung der biblischen Berichte mit Unterscheidung des objektiv Möglichen oder doch Wahrscheinlichen und des subjektiv Geglaubten gefordert und eine psychologische Feststellung des Selbstbewußtseins Jesu und der Berichterstatter, in denen jenes sich spiegelte. Daneben hat die Persönlichkeitskultur ¶ Goethes, W. v. ¶ Humboldts, ¶ Carlyles u. a. immer weitere Kreise der Gemeinde erfüllt und ein ungemeines Bedürfnis nach Erfassung der Persönlichkeit Jesu erweckt, dem mit den großen Schlagwörtern von der Menschwerdung Gottes, mit der Allwissenheit und der Allgewalt des Gottessohnes über die Natur nicht genügt wird. — α. In dieser Richtung ist das J.bild der modernen historisch-kritischen (populär „liberal" genannten) Theologie von großer Bedeutung geworden. Man hat dieser Theologie zwar vorgeworfen, daß sie ihren J. nach ihrem eigenen Bilde gestaltet habe. Und wirklich hat sie in der ihr sich aufdrängenden Aufgabe, aus den verschiedenen historischen Resten der Geschichte Jesu mit Zuhilfenahme der eigenen Weltanschauung ein neues J.bild herzustellen, vielfach den historischen J. näher an dies praktisch verwertbare J.bild herangerückt, als die Quellen es gestatten. So hat ¶ Wellhausen („Israelitische und jüdische Geschichte", 1894) das messianische Bewußtsein Jesu fast ganz ohne die apokalyptisch-eschatologischen Züge, ruhend und abgeklärt in edler Innerlichkeit, geschildert, Adolf ¶ Harnack aber („Wesen des Christentums", 1899) wesentlich diejenigen Gedanken in den Vordergrund gerückt, die unser Denken unmittelbar ansprechen: Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe, das Reich Gottes und sein Kommen. Aber was bekundet sich in dieser Gefahr einer die uns fremden Züge der J.gestalt der Evangelien zurückstellenden Modernisierung, die Albert ¶ Schweitzer schonungslos aufgedeckt hat, anderes als das starke Bedürfnis der Kreise, die hinter ihr stehen, einen J. zu besitzen, der ihnen wirklich verständlich, wesentlich durchsichtig und geeignet sei, als ihr geistiger und sittlicher Führer auch in der Gegenwart zu dienen? Indem man sein Hängenbleiben in dem von keiner Naturgesetzlichkeit beengten supranaturalen Gottesbegriff, in dem Dualismus einer Gottes- und Teufelswelt samt Engels- und Dämonenkräften, in der messianisch-apokalyptischen Hoffnung zeitgeschichtlich und psychologisch zu begreifen sucht, erlöst man die großen bleibenden Grundanschauungen und Willenstaten Jesu aus der Gebundenheit an die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit und übergibt sie der Verkündigung in Unterricht und Predigt in vereinfachter und eben dadurch sittlich wirksamer Gestalt. Wir finden denn in all den populären modern-theologischen Darstellungen Jesu, bei ¶ Bousset, ¶ Weinel, ¶ Jülicher, Rud. ¶ Otto, Arnold ¶ Meyer, K. ¶ König, aber auch in so streng wissenschaftlichen Werken wie H. ¶ Holtzmanns Nt.licher Theologie (1896 f), O. ¶ Holtzmanns „Leben Jesu" (1901), Th. ¶ Keims „Geschichte Jesu" (1867 ff) usw. eine zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit und Nachwirkung Jesu, die in einen Hymnus auf seine Größe, ja Einzigkeit ausläuft. Das ungemeine Interesse, das diesen Darstellungen entgegenkommt, und die nachhaltige Begeisterung, die sie wecken, dürfen als Gradmesser für Jesu Geltung in der Gegenwart betrachtet werden. — β. Aber auch weite Kreise der Altgläubigen erweisen sich von verwandten Bedürfnissen ergriffen. Die sogenannten modern-positiven Theologen tragen ihnen Rechnung, ja selbst Männer wie Erich ¶ Schaeder gehen aus von dem Selbstbewußtsein Jesu, fühlen sich sympathisch berührt, wenn neuere Maler J. ohne Heiligenschein als einen Menschen mitten hineingestellt haben in die Volksmenge, und geben sich redliche Mühe, aus einem Verständnis für die geistigen und wirtschaftlichen Strömungen der Zeit heraus und frei von aller zwingenden Autorität der Kirche oder Schrift, auch J. mitten hineinzustellen in den Strom der Zeit- und Kulturgeschichte. Man gibt nach Martin ¶ Kählers Vorgang Irrtümer Jesu zu und auch weitgehende Differenzen zwischen den verschiedenen Spiegelungen Jesu in seinen Jüngern und Evangelisten (Vgl. ¶ Pfennigsdorfs, Fr. ¶ Barths, H. ¶ Jordans, ¶ Kühls, ¶ Ihmels' populäre Darstellungen). Wenn aber von dieser Seite als wesentlicher Unterschied zwischen diesem und dem modern-„liberalen" J.bild hervorgehoben wird, daß letzteres „die ganze Person Jesu rein und restlos aus den Faktoren der ihn umgebenden, der irdischen Welt zu erklären" unternehme, während das modern-positive J.bild anerkenne, daß „in J. wirklich und wahrhaftig die göttliche Liebe in die Welt gekommen ist", so ist dagegen zu sagen, daß auch die modern-„liberalen" Theologen die Einzigartigkeit Jesu, seine „spezifische Dignität" mit ganz ähnlichen Worten anerkennen (vgl. Bousset, Weinel), vor allem aber ebenso durchdrungen sind von dem unauflösbaren Rest, dem Geheimnis, davor jede Biographie eines Helden, obenan die Charakteristik Jesu mit seiner völlig vereinzelten Gottes- und Selbstgewißheit Halt zu machen hat (vgl. besonders die psychologische Studie Karl ¶ Weidels „Jesu Persönlichkeit").

A. 2. Aber die Fortwirkung Jesu in der Gegenwart geht weit über die innerkirchlichen Kreise hinaus. Es sind gerade in der Gegenwart eine Fülle von J.bildern entstanden in Kreisen, die sich gewöhnlich außerhalb der christlichen Gemeinde halten.

2. a. Noch leben Nachfolger der spekulativen Christusauffassung ¶ Schellings und ¶ Hegels,

die die historische Betrachtungsweise ganz zurücktreten lassen hinter die Idee der Gottmenschheit und der Menschwerdung Gottes, die höchstens gipfelt in der historischen Erscheinung Jesu (¶ Christologie: II, 7 b). Die radikale Bestreitung der letzteren durch A. ¶ Drews beruht im letzten Grunde auf monistisch-spekulativem Bedürfnis, das sich stößt an der Durchbrechung der Selbstentwicklung der Menschheitsidee durch schöpferische Persönlichkeiten: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig" (Fichte). So gab ¶ Schopenhauer seinen Jüngern den Auftrag, J. Chr. stets im allgemeinen aufzufassen, als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber individuell, da dies Individuum nur Vehikel der Idee für das Volk sei, das nun einmal stets etwas Faktisches verlange. In Richard ¶ Wagners sich mehrfach wandelnder Christusanschauung ist dieser spekulative Gedanke der bleibende Grundzug: Christus das Symbol der Menschheit, die sich selbst und damit Gott vom Willen zum Dasein erlöst (vgl. 2 d).

2. b. Verwandt mit dieser Verflüchtigung des Geschichtsbildes ist die mythologische Betrachtung (¶ Christentum: I, 2), wie denn deren großer Meister D. F. ¶ Strauß und deren Uebertreiber Br. ¶ Bauer als Hegelsche Ideologen darauf geführt wurden. Sie ist zu Ende und ad absurdum geführt von ¶ Kalthoff. Dieser überträgt naturwissenschaftliche Methoden auf die Geschichtswissenschaft, erhebt statt einzelner Individuen die Massen, die Gesellschaft, das Milieu zu Trägern der Kulturbewegung und deutet deshalb alle individuellen Züge um als Uebertragungen allgemeiner Ideen auf das Individuum. Unleugbar kommt der mythologischen Behandlung ein Wunsch vieler modernen Menschen entgegen, sich der aristokratischen Vorherrschaft und des moralischen Druckes der führenden Geister zu entledigen; das ungehemmte Ausleben der Individualität verträgt sich besser mit der realistischen Massenkultur als mit der idealistischen Persönlichkeitskultur.

2. c. Der materialistische Grundzug der naturwissenschaftlich verbildeten Zeitgenossen hat sich bei einigen Anhängern ¶ Lombrosos in pathologischer Beurteilung Jesu niedergeschlagen. Der dänische Theologiekandidat Emil Rasmussen hat eine „psychopathologische Studie über J." (1905), der Irrenarzt Lomer (de Loosten) über „J. Chr. vom Standpunkte des Psychiaters" geschrieben (1905). Man liebt die Zusammenstellung von Genialität und pathologischer Reizsamkeit, und man läßt zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit nur fließende Uebergänge bestehen. Wie weit auch noch die lebhafte Abneigung gegen stark ausgeprägte Religiosität, die ja allerdings bisweilen mit nervösen Ueberreizungen zusammengeht, in der einfachen Gleichsetzung derselben mit religiösem Wahnsinn mitwirkt, muß dahingestellt bleiben.

2. d. Wir begegneten bereits bei Schopenhauer, den erst das fin de siècle zu seinem Lieblingsphilosophen gemacht hat, der Anweisung, J. als Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, als Symbol des Mitleidens und der Askese aufzufassen. Dem kam einerseits die Tendenz Ludw. ¶ Feuerbachs und D. F. ¶ Strauß', J. so kulturfeindlich als möglich darzustellen, andererseits die zu einer Weltanschauung der Entsagung drängende Kulturattheit gerade feinerer Geister entgegen. Richard ¶ Wagner ließ sich von Schopenhauer erfassen (s. 2 a), ohne doch wie er die Lehre von der Erbsünde und Erlösung als Abklatsch des Brahmanismus und Buddhismus zu werten, vielmehr angezogen von der den Armen im Geist zugänglichen Tat des freiwilligen Leidens. Während der dichterische Entwurf „J. v. Nazareth" (1848) noch den Aufriß des Lebens Jesu aus sozialen Ideen gewann durch die Entgegenstellung von Gesetz und Liebe, von Schätze sammeln, Freien ohne Liebe und Nächstenliebe, erfüllt er im „Parsifal" (1882) die Mission, die er inzwischen von Schopenhauer erhalten hatte, das Christentum von dem Rückfall in den jüdischen Optimismus zu reinigen und durch Wissen und Mitleid, verkörpert im Parsifal, dem Heiligen, Ritter und Mönch, „Erlösung dem Erlöser" zu bringen. Diese Verkehrung des Christentums hat sich vieler feinsinniger Angehörigen der führenden Kreise bemächtigt, ihre Gedanken unmerklich von J. zu Buddha zurückgeführt und durch Allegorese und Symbolistik („Wahn", der das Wahre dem blöden Auge verhüllt, dem sehenden enthüllt) in der Meinung bestärkt, daß Jesu und Buddhas gemeinsame Absicht war, uns „im edelsten Symbol den Weg zu zeigen, der aus dem in Armut, Krankheit, Tod und Sünde gebundenen Elend des Daseins hinausführt in die Freiheit der Kinder Gottes, in das Nirwana, das Nichtwahnland derer, die den Schein überwunden haben". Diese schimmernden und schillernden Grundgedanken der „Memoiren einer Idealistin", Malwida von ¶ Meysenbug, verbinden sich dann leicht mit den buddhistischen Gedanken der ¶ Theosophie. Nur noch auf die Nuance der buddhistisch-asketischen Auffassung sei hingewiesen, die Richard Wagner in seiner Schrift „Kunst und Religion" (1880) und in den Abendmahlsworten des Parsifal angeregt hat: J. sei Vegetarier gewesen und habe im Abendmahl das „Heilamt" des Vegetarianismus gestiftet. — Verwandt mit dieser Auffassung Jesu ist die Grundauffassung von Ellen ¶ Key, die dem Neuprotestantismus zu Unrecht vorwirft, daß er den Widerspruch zwischen Christentum und moderner Kultur wegräume, J. zum Kriegsfreund und Kapitalistenfreund, Kunstfreund und Kulturfreund, zum Nationalisten und Individualisten mache, seine klaren, bestimmten Befehle bezüglich Reichtum und Eigentum und Krieg verinnerliche und so entleere. Was ihm nach ihrer Ansicht die geistige Siegeskraft gab, das war sein morgenländischer Zug, die Weltverneinung. Seltsam, daß E. v. Hartmann, Haeckel und Nietzsche J. gerade aus dieser „Kulturfeindschaft" den größten Vorwurf machen! Eduard v. ¶ Hartmann fügt seinen übrigen Vorwürfen gegen das mäßige Talent den der Mißachtung der Arbeit, des Eigentums und der Familienpflichten zu und sieht in J., der bei völligem Mangel gediegener Kultur im Durchschnitt nur Mittelmäßiges geleistet habe, einen stillen Fanatiker und Schwärmer, der trotz angeborener Menschenfreundlichkeit die Welt und das Irdische hasse und verachte. Auch Paul ¶ Heyse vermißt in seinen „Kindern der Welt" (1873) den Sinn für Welt, Schönheit und Kultur an J. ¶ Haeckel kommt in den „Welträtseln" zu dem Schluß, daß J., seine Geschichtlichkeit vorausgesetzt, mit seiner „Religion der Liebe", die seine Zugehörigkeit zur nicht-semitischen Rasse, ja sogar zum hellenistischen Zweig derselben beweise, eine Verachtung gegen das eigene Individuum, gegen den Leib, die Natur, die Kultur, die Familie und die Frau verbunden habe, die mit der besseren Weltanschauung der Neuzeit unverträglich, schlechthin schädlich sei. ¶ Nietzsche aber wirft ihm den „Instinkthaß gegen die Realität", „Instinktausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl", eine „sublime Weiterentwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage" vor und erklärt diese

Dekadenz als Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, die überhaupt nicht mehr „berührt" werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. Der frühere Bewunderer von Schopenhauer und Wagner läßt deren Geschöpf, den buddhistischen asketischen J., seinen ganzen Renegateneifer entgelten.

2. e. Naturgemäß viel seltener ist die Schwingung des Pendels nach der kulturfrohen Seite; sie fehlt aber auch nicht, zum Erweis der ungemeinen Vielseitigkeit des Eindrucks, den der J. der Evangelien hervorzurufen vermag. Ja, manche liberalen Geister, Journalisten und Kritiker (bekannt war einst bes. Wolfgang ¶ Kirchbach) haben J. möglichst nahe an ihre kulturfrohe Stimmung herangerückt und das Paradoxe seines Wesens verleugnet. Unerfreulich ist auch der Mischling Joh. ¶ Schlafs, diese Kreuzung arischen und semitischen Blutes, dieser Heiland „nicht vermöge asketisch-künstlicher Nervenanspannung, sondern vermöge der natürlichen, sympathetischen Kräfte seiner organischen Psychophysis", abhold allem Opferdienst, ein unerhört freier Mensch, ein großer Einsamer, dem jene Mystik des tiefsten Weltwiderspruchs eignete; „der schaffende, persönlich schaffende Gottgeist, aber doch als Weltgeist unpersönlich über der großen, sichtbaren Individualität stehende Geist, die Nächstenliebe, das reinste Bruderschafts- und Sozietätsgefühl: das war sein ganzes Bekenntnis und seine ganze Religion." Eine Abirrung wird man endlich in ¶ Chamberlains Charakteristik Jesu nicht finden können, nur einen hocherfreulichen Gegenschlag gegen Schopenhauer. „Wenn das Reich Gottes in uns wohnt, wenn der Himmel wie ein verborgener Schatz in diesem Leben einbegriffen liegt, was soll der Pessimismus?" Man darf auch nicht himmlische Güte, Demut und Langmut in den Vordergrund des Charakters Jesu drängen, sondern seinen Heldenmut, womit er, der das Schöne nicht mied, den Gebrauch des Kostbaren lobte, aus der Wüste heraustrat in das Leben, ein Sieger, der eine frohe Botschaft zu verkünden hatte — nicht Tod, sondern Erlösung! „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf Irrwege geratenen Kultur: Christus dagegen bedeutet den Morgen eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab, und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer . . ."

2. f. Freilich ist nun Chamberlains J. nicht nur etwas modern-kantisch gesehen, sondern er wird auch dadurch verzeichnet, daß er zwar nicht aus der geistigen und religiösen Entwicklung des Judentums, wohl aber aus dessen rasse- und volksmäßigem Zusammenhang gewaltsam herausgenommen und zum Arier gestempelt wird. Mit Chamberlains Buch beginnt das freilich schon vom Rembrandtdeutschen (¶ Langbehn) vertretene völkische J.bild, seinen Weg zu machen. Max Bewer „Der deutsche Chr." (1907) hat dann freilich durch den Ton der antisemitischen Propaganda dieses J.bild auf ein beträchtlich niedrigeres Niveau gebracht, während wieder andere Geister J. nur in der Nähe Wotans sehen wollten.

2. g. Zum sozialen J.bild mag uns ¶ Tolstoi hinüberführen, der freilich das Evangelium in erster Linie nicht als Kulturkritik oder soziale Botschaft erlebte, sondern aus der Tiefe seines verzweifelten Suchens nach einem Sinn und ewigen Wert des Lebens, das keine Wissenschaft und keine Kunst, kein Dichterruhm und kein Familienglück, keine soziale Arbeit und keine Kultur ihm stillen konnte. Zwar werden nur wenige Deutschen ihm auf seinen durch russische Erlebnisse veranlaßten kritischen und reformatorischen Wegen folgen können; aber seine allegorische Methode, wodurch er J. unmittelbar in die Gegenwart hinein sprechen läßt, und seine pantheistische, innerweltliche Umdeutung der Zukunftserwartungen Jesu, wohl auch sein grimmiges Entweder—Oder zwischen den Rechtsordnungen der Gesellschaft und den Liebesordnungen der Bergpredigt, diese ganze Auslese und Zurechtmachung Jesu zu einem ausgesprochenen Feind von Staat, Kultur, Recht, Krieg hat einen bedeutsamen Beitrag geliefert zu der inneren Gestimmtheit, womit man bei uns einer Predigt von J. entgegenkommt. — Lange Zeit tröstete man sich gegenüber der Feindseligkeit der Sozialdemokratie gegen Kirche und Religion mit ¶ Goehres zuversichtlicher Erklärung (1891): „Ein einziges nur ist allen geblieben: die Achtung und Ehrfurcht vor J. Chr. Auch der ausgesprochenste Sozialdemokrat und Glaubenshasser hat sie . . . Wohl macht man sich ein ganz anderes Bild von diesem J. von Nazareth als bisher; es fehlt ihm in ihren Augen der Glorienschein, den die Kirche ihm um die hohe Stirn gewoben hat; man lächelt über seine von den Theologen ihm zugemutete Göttlichkeit; für sie ist er meist nur noch der große soziale Reformator, der mit religiösen Mitteln, aber vergeblich das goldene Weltalter heraufführen wollte, das auch sie erstreben und, glücklicher als jener, schaffen werden. Aber sie alle halten doch sinnend still vor seiner großen Persönlichkeit". Freilich haben die sozialistischen Leben-Jesu-Schreiber der 90er Jahre, Balduin Säuberlich, Georg Lommel und Domela Nieuwenhuis, das Ihrige getan, in Bruno Bauers Gefolgschaft und ohne alle Berücksichtigung der als klassenvoreingenommen geltenden Leben-Jesu-Forschung der letzten Jahrzehnte, um den notwendigen Zusammenhang des Christentums mit seinem persönlichen Stifter aufzulösen. Gegenüber diesen Erzeugnissen erfreuten nicht wenig die von ¶ Rade auf dem Evg.-sozialen Kongreß 1898 veröffentlichten Arbeiterstimmen über J. 40 Arbeiter aus allen Berufen und Gegenden Deutschlands sprachen sich überwiegend, wo nicht Bruno Bauers „Wissenschaft" spukt, für J. aus als einen Menschen, der für die Armen, Elenden und Unterdrückten gewirkt hat, der mit bewundernswertem Mut gegen die damaligen Ausbeuter des Volks, Pharisäer und Pfaffen, gekämpft und das Volk aus seiner Stumpfheit herauszureißen versucht, dafür auch sein Leben gelassen hat. Während viele ihn einfach zum Sozialdemokraten stempeln, der wahrscheinlich heute Führer und Reichstagsabgeordneter wäre, andere meinen, die Verwirklichung seiner Lehre würde Frieden auf Erden bedeuten, sind nur wenige, die in eigenartiger Weise seine rein religiöse Bedeutung würdigen. Der Stil, in dem Losinsky („War J. Gott, Mensch oder Uebermensch?" 1902) von den übernatürlichen Phantastereien der leicht einer Selbsttäuschung über ihren eigenen Charakter ausgesetzten Natur Jesu redete und J. als ermüdeten und energielosen, zum krassesten Mystizismus geneigten Dekadenten schildert, offenbart die gehässige Ausbeute aus Strauß, Renan, Buckle, Guyot und Nietzsche. Neu ist, daß J. auch als Sozialist über Bord geworfen wird, da er alle Menschen zu Bettlern degradiert sehen will. Die Zustimmung von Bebel und Liebknecht zu solchen ungeschickten, „patschigen" Verunglimpfungen Jesu veranlaßte zwar den Sozialisten Woltmann im Verein mit v. Vollmar zu einer energischen Warnung. Aber Woltmanns eigener Ansatz zu einem besseren „Leben Jesu" macht J. zu einem Pantheisten, Vorläufer Darwins, Prediger einer sozialen Ethik! — Im

übrigen aber waren die bescheidenen Regungen eines Suchens nach Reinheit und Tiefe in der Auffassung Jesu, wozu wir durchaus M. ¶ Maurenbrechers ernst zu nehmende Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung rechnen, recht vereinzelt und konnten nicht aufkommen gegen die Gehässigkeiten im Stil des Zehn-Gebote-Hoffmanns (¶ Hoffmann, Adolph), die sich in der kleinen Agitation immer noch vergröbern. Wie schwer es ist, gegen diesen Strom zu schwimmen, zeigt so recht die seltsame Vorsicht, womit Goehre und Christoph ¶ Blumhardt ihrer bleibenden Verehrung des Vorkämpfers sozialer Gerechtigkeit Raum zu schaffen suchten. Das „Proletarierbild" Jesu, das 1899 Blumhardt zur Sozialdemokratie führte, ist bei genauerer Untersuchung, gerade durch sozial interessierte Forscher wie G. ¶ Traub, immer mehr verblaßt; es ist unbestreitbar nachgewiesen, auch von Maurenbrecher angenommen, daß Besitzfragen dem vom religiösen Gut beherrschten Gesichtskreis Jesu ziemlich fern lagen. Wer also kein primäres religiöses Interesse hat, wird an dieser Gestalt mehr und mehr vorübergehen. Insofern dürfte doch der Parteipapst ¶ Kautsky in seinem „Ursprung des Christentums" nicht die Normalansicht der Sozialdemokraten ausgesprochen haben, da er J. wesentlich zum Mammonsbekämpfer und Rebellen macht, der einen Handstreich auf Jerusalem plant, aber dabei untergeht, und Jesu Bedeutung in seiner Schöpfung sieht, in dem von Klassenhaß erfüllten kommunistischen Staat der Urchristenheit, der mit dem sozialistischen Zukunftsideal manche Aehnlichkeit zeigt. — In dieser Hinsicht wird auch die Entwicklung Fr. ¶ Naumanns stark nachgewirkt haben. Naumann hatte zwar auch in seinem noch christlich-sozialen „J. als Volksmann" (1894) die Stempelung Jesu zum Nationalökonomen und Sozialreformer abgelehnt, aber doch dem sozialen J.bild, wie es in den christlich-sozialen Kreisen um ¶ Stöcker (¶ Christlich-Sozial, 2 b) und in den Kreisen des Evangelisch-sozialen Kongresses (¶ Evangelisch-Sozial, 5) als stärkster Antrieb zu ernster, sozialer Arbeit wirkte, den vollsten Ausdruck gegeben. Indem er von seiner Stellung zum Reichtum und zu den Reichen ausging, ihn unter Strohdächer und an die Ränder von Dorfwegen stellte und seine Seele beunruhigt zeigte von dem Zusammenwohnen von Schwelgerei und Hunger in derselben Straße, kam er zu dem Schluß: „J. Chr. ist und bleibt der größte Volksmann. Mögen andere ihn beschreiben als den ewigen Sohn Gottes, als den kommenden Weltrichter, als das Sühnopfer für die Sünden der Welt, so sagt mein Herz dabei: Alles, was ihr von ihm rühmt, ist richtig, alles dieses ist auch mein Glaube; aber ihr verschweigt mir eins, woran ich hänge mit jeder Faser meiner Seele; ihr seid so still von dem Mann, der im Volk für das Volk einen Kampf geführt hat, der unvergeßlich ist". Dann aber hatte Naumann in Palästina den Glauben an den „Volksmann" verloren, da er den trostlosen Kultur-, speziell Wegezustand des heutigen Palästina in Jesu Zeit zurückdatierte und es von einem Volksmann unbegreiflich fand, wie er für die Besserung dieses Zustandes nichts tun konnte, und war zu der schweren Frage gelangt: „Hatte J. überhaupt ein Kulturideal?" Er leistete einen doch wohl übereilten Verzicht auf den „kulturlosen Asiaten", den Vorläufer des hl. ¶ Franz von Assisi, der arm den Armen diente, aber zur Beseitigung der Armut nichts tat; er gab es auf, bei seiner Arbeit für die Sozialreform in Jesu Fußstapfen zu gehen, und schränkte dessen Geltung entschlossen ein auf das innerste Gebiet, hielt fest an seiner heiligen Seele, sofern wir unserer eigenen Seele Rettung bei Gott suchen, und zeigte uns in dem „am reinsten herausgearbeiteten Ich der Menschheitsgeschichte" den Lehrer des vor nichts zurückschreckenden Einsatzes für neue Ziele („Briefe über die Religion", 1902). Wenn er nun den eigentlich schwersten Konflikt unseres Christentums darin findet, daß Jesu Worte nicht unmittelbar und wörtlich auf unsere vom Kapitalismus ihr charakteristisches Gepräge empfangende Zeit übertragbar sind, so hat der Evg.-soziale Kongreß unter W. ¶ Herrmanns Führung „die sittlichen Weisungen Jesu" als Grundzüge einer Gesinnungsethik zu befolgen fortgefahren. Freilich sind die Träume von einem sozialen Programm Jesu, die einst ¶ Todt (¶ Christlich-Sozial, 2 b) in den christlich-sozialen Kampf getrieben, verschwunden; fast niemand läßt sich von Max ¶ Kretzers „Bergpredigt" mitreißen: „Christus wollte die Gegensätze aus der Welt schaffen, natürliches und göttliches Recht galten ihm eins; er machte die Erfüllung seiner Gebote abhängig von der Gleichheit aller Menschen." Wohl aber spüren viele den Stachel des andern Kretzerschen Wortes, darin J. sich empfiehlt als „das Gewissen der Gesellschaft, die mein Wort im Munde führt, ohne es zu üben". Und so lassen sich noch Ungezählte ergreifen von Julius ¶ Harts Erlöser der Armen, mehr vielleicht noch von Fritz von ¶ Uhdes Christus für die Arbeiter und Handwerker unserer Zeit (¶ Christusbilder, 2 e). Das soziale, das in den realen Lebenskampf mitten hineingestellte J.bild bleibt die Seele aller selbstlosen Sozialreform.

A. 3. In wie weiten Kreisen die Frage nach J. eine der tiefsten Fragen geworden war, zeigt sich am deutlichsten in den ungezählten J.bildern der schönen Literatur, aus der einige typische im Vorstehenden hervorgehoben worden sind, während für alles Weitere auf den Artikel ¶ Christusdichtung verwiesen werden muß. Es zeigt sich auch an den immer wiederholten Versuchen einer vollen Vergegenwärtigung, „Modernisierung" des Christusbildes. ¶ Bonus gab diese Parole zugleich mit der von der ¶ „Germanisierung" des Christentums aus, indem er das Bodenständige und Eigenartige jeder Nationalität für so bestimmend für alle Lebensfragen, Problemstellungen und Lösungen erklärte, daß nur ein national denkender, fühlender, redender, glaubender J. in dem deutschen Volke Kraft und Leben werden könne. Wenn aber in einer ganzen Reihe von trefflichen modern gedachten Schriften (wie Kind: „Züge aus Jesu Wesen und Leben", ¶ Classen: „J. heute als unser Zeitgenosse", Reinh. Heinecke: „J. und seine Botschaft in deutschem Gewande", Fr. Daab: „J. von Nazareth, wie wir ihn heute sehen", Wickström: „Was J. in Oestersund erlebte", Jul. ¶ Baumann: „Wie Chr. urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte") nach dem Vorbild von ¶ Sheldons „In Jesu Fußstapfen" nicht bloß Jesu ganze Person, sondern auch die einzelnen Züge seines Lebens zu Vorbild und Beispiel gemacht werden, so ist damit zwar dem Bedürfnis vieler Menschen der Gegenwart Genüge getan. Aber für solche, die noch genug Stille und sinnendes Schweigen aufbieten können, um sich hineinzuleben in die durch keine Verdeutschung und Vergegenwärtigung zu überbietende Einheit und Hoheit des Lebensbildes der Evangelien, ist jede künstliche Versetzung Jesu in unser Milieu entbehrlich. Um, nach Sören ¶ Kierkegaards Forderung, Jesu „gleichzeitig" zu werden, nicht nur seine Bewunderer, auch seine Nachfolger, können wir ihn getrost in seinem zeit- und volksgeschichtlichen Milieu belassen.

(Baumgarten) Weinel.

B. 1. Schon in den letzten Jahren vor dem Kriege trat in der im Vorstehenden geschilderten Lage eine Wendung ein, ebensowohl durch innertheologische Entwicklung wie durch die allgemeine geistige Lage bedingt. ¶ Wellhausens radikale Evangelienkritik, noch mehr Albert ¶ Schweitzers faszinierende Kritik der J.bilder der gesamten Theologie mit der niederschmetternden, scheinbar konsequenten Forderung, entweder vor einem Unerkennbaren stehen zu bleiben oder seinen apokalyptischen J. anzunehmen, in dessen eschatologischem Fanatismus nicht nur die Welt wertlos wurde, sondern auch die hohen Worte der Bergpredigt zu einer bloßen „Interimsethik" zu zerschmelzen schienen, wirkten ebenso zerstörend auf die Bewegung zum geschichtlichen J. hin wie der wiedererwachende spekulative und mystische Geist, der zum Symbolismus, zur Mythologie und zur Legende drängte. Von hier unterstützt, ist A. ¶ Drews' Christusmythe schließlich (auch in jungtheologischen Kreisen) erfolgreicher geworden, als ihr nach ihrem geschichtlichen Wahrheitswert zugekommen wäre. Aber auch die ¶ Jugendbewegung mit ihrer Wiedererweckung der alten Weihnachts- und Osterspiele, so wertvoll diese auch war, hat in romantischem Drang der Geschichte das Symbol vorgezogen. Endlich ist der Bewegung das Eintreten ¶ Frenssens für sie zur Krisis geworden. Nicht nur altgläubige Kreise nahmen an diesem schwankenden, ringenden, nicht erlösenden, selbst erlösungsbedürftigen J. Anstoß, der sich als Ergebnis der geschichtlichen Arbeit gab. Man begreift, daß selbst ein Karl Holl 1907 solchem modernen Christentum gegenüber zeigte, daß und warum der moderne Mensch die Rechtfertigungslehre und Luther nötig habe. Aber auch den „wirklich" modernen Menschen genügte schon damals dieser J. nicht. Sie wollten Okkultismus, Ekstasen und Nietzsche (selbst wenn man nicht ganz daran glaubte). Ihnen schrieb Gerhart ¶ Hauptmann überlegen, skeptisch, zwischen Verehrung und Verwunderung schwankend, den J., wie sie ihn brauchen konnten, den „Narr in Christo Emanuel Quint" 1910. Er ist ein schwärmerischer, dekadenter, infantiler Jüngling, den all unsere kultivierte Sympathie mit Kindlichkeit, Weltfremdheit, Zartheit und Liebe doch nicht ernst nehmen, geschweige als Richter und Retter für unsere Zeit gelten lassen kann.

Es kam der Krieg. Mit ihm zuerst ein Aufflammen der Frömmigkeit, problemlos das Alte als das Starke aufnehmend (¶ Krieg: III). Luthers Reformationslied wurde unser Schlachtgesang, Jesu Feindesliebe unser Problem (Will Vesper, Rudolf Leonhard). Die Besten freilich empfanden sie gerade inmitten des Kriegs als erlösend (W. ¶ Flex: Der Christ an der Heerstraße) und sein Opfer als die Kraft des unseren (Fritz von Unruh, G. Freiin von le Fort). In vielen Kriegsbriefen, besonders unserer Studenten, steht J. im Hintergrund, ebenso in dem damals so einflußreichen Büchlein „Der Wanderer zwischen beiden Welten" von Flex, oft in wunderlichem Akkord mit Nietzsches Einfluß sich mischend. Damals (1916) schrieb P. ¶ Wernle seinen „Jesus", nicht aus den Problemen des Krieges heraus, aber ihn doch als Helfer und Heiland den Kämpfenden zudenkend; das Buch ist auch in einer Feldausgabe zu vielen in Schlacht und Schützengraben hinausgewandert. Die Kriegspredigt spiegelt diese Gedanken ebenfalls wieder. An ihrem eifrigen Bemühen, besonders in der ersten Zeit, den Krieg auch vor J. zu rechtfertigen, bemerkt man, wie stark schon der Einfluß seiner Gestalt geworden war. Dann trat mehr der Gedanke des Leidens und des Opfers hervor: „Des Leidens Weg ist Gottes Weg. In dieser Zeit erzwingt sich das Leiden seine Stelle in der Lebensauffassung wie nie zuvor" (Soederblom). Gegen Ende des Krieges aber versank das J.bild wie das Christentum überhaupt vielen der Kämpfenden in der Tiefe des Grauens und der Not, oder der Krieg wurde zum Problem und J. zum Gericht über ihn, wie etwa bei Lersch (¶ Arbeiterdichtung, 2), der ursprünglich ganz problemlos sich dem Aufruf des Vaterlandes als dem Ruf Gottes hingegeben hatte.

B. 2. Doch war schließlich die Wirkung des Krieges auf die Seelen noch zerstörender, als man erwarten konnte, und zwar nicht nur in Deutschland, wo alle die mit Hoheit und Frohmut gebrachten Opfer in einem kläglichen und armseligen Zusammenbruch endeten, sondern vielfach auch in den anderen Ländern, zumal in Frankreich, von dessen seelischer Erschütterung wir reiche Zeugnisse haben. Kriegsüberdruß, Abscheu vor der Gewalttat, Zorn über den Mißbrauch des Kriegs durch Schieber und Kriegsgewinnler, Jammer über den Zusammenbruch entluden sich schließlich bei den Oberflächlichen in einem zum Genuß rasenden Leichtsinn, bei den Tieferen in einem Ekel an Welt und Mensch, an Kultur und idealen Worten, mit denen man sich betrogen glaubte, bei vielen auch in Verzweiflung an Gott („Was hat alles Beten geholfen?") und in tiefen Haß gegen die Kirche, die den Krieg gepredigt, verteidigt und immer wieder Menschen hineingehetzt habe. So wandten sich die einen der mächtig wachsenden Kirchenaustrittsbewegung zu; andere wurden in eine extreme Frömmigkeit hineingetrieben, die sich in viele Richtungen teilte, allermeist freilich Motive verstärkend, die schon vor dem Kriege hervorgetreten waren.

2. a. Neu war, daß die apokalyptische Strömung, vorher nur in den „Sekten" gepflegt, im Krieg aber schon unter den Soldaten mit Berechnungen von Zeichen und Zeiten nach Zahlen der Offb Joh verbreitet, nun die weitesten Kreise mit einer Weltuntergangsstimmung ergriff, welche die „Ernsten ¶ Bibelforscher" zu einer beachtlichen Gegnerschaft für die Kirche heranwachsen ließ. In den Kreisen der Gebildeten aber machte sie ein Buch mit dem Titel „Untergang des Abendlandes" zu der allbesprochenen Sensation. In der Tat zeigt ¶ Spenglers Werk zwar nicht eigentlich apokalyptische Stimmung, aber doch deutlich die Jenseitigkeit der neuen Einstellung. Sein J. ist freilich auch kein anderer als der Nietzsches und des Pilatus Wort „Was ist Wahrheit!" diesem skeptischen Aristokraten „das einzige Wort im NT, das Rasse hat". Aber er will ihm nicht nur im Sinne Jesu das andere entgegenstellen „Was ist Wirklichkeit?", sondern nimmt die Frömmigkeit, die auch ihm lediglich „Negation aller Wirklichkeit, aller Geschichte, aller Tat, alles Staates, alles Stolzes" ist, ernsthaft als eine zweite Lebensmöglichkeit, nicht als eine bloße Verdächtigung des Lebens durch Degenerierte.

2. b. Die Sehnsucht nach dem über Krieg und Tod, Welt und Mensch erhabenen Jenseitigen nahm aber noch andere Formen an. Der ¶ Spiritismus wachte mit erneuter Kraft auf, die ¶ Theosophie erlebte einen neuen Aufstieg, und Annie Besant gab auch ihr eine messianische Wendung, indem sie einen schönen und klugen Hindububen als Messias proklamierte. Heute hat sich ¶ Krischnamurti bereits der europäischen Welt mit vielem Zeitungsbeifall vorgestellt, und sein erstes Buch ist 1928 bei Eugen Diederichs erschienen, Liebe predigend und liebenswürdig. Am

meisten emporgetragen von der Welle der Verzweiflung am Diesseits und der Sehnsucht nach dem Jenseits wurde Rudolf ¶ Steiner und seine ¶ Anthroposophie. Auch sie schuf ein neues J.bild, die Evangelien in der phantastischsten Weise ausdeutend und allegorisierend. Wunderliche Einzelheiten machten es dieser Zeit pikant: in J. haben sich zwei J.knaben vereinigt, einer aus dem Davidischen Geschlecht, dessen Stammbaum in Mtth 1 steht, und einer aus dem priesterlichen mit dem Stammbaum in Luk 3. Und daß Christus nur als kosmische Potenz angesprochen wird, deren Werk es war, in die Menschheit einzugehen, um dieser zu ermöglichen, „die Seele intim über sich hinaus zu steigern" (nämlich in die anthroposophische Jenseitsschau) und in der Selbstüberwindung sich selbst zu finden, war einer für Kosmologie und selbst Astrologie schwärmenden Zeit ebenfalls anziehend. Zur Religion hat erst Fr. ¶ Rittelmeyer dieses pseudowissenschaftliche Exerzitienwesen und Dogmensystem erhoben, früher selbst ein Vertreter des geschichtlichen J.bildes, nun aber den „Christus aller Erde" verkündigend, wenn ihm auch die Züge des geschichtlichen nicht ganz entschwunden sind.

2. c. Die Mystik, die auch bei Rittelmeyer und in seiner ¶ Christengemeinschaft ein deutlicher Einschlag ist, hat vor dem Krieg ihre feinste Ausgestaltung in Rainer Maria ¶ Rilke erlebt, ohne eine J.gestalt aus sich herauszusetzen, wie ihr ja der Blick auf die Geschichte immer fern liegt. Sie ist auch die Frömmigkeit des ¶ Expressionismus, soweit dieser fromm ist. Auch in ihm, der schon Jahre vor dem Krieg in schroffer Verneinung der Kultur und in flammender Voraussage des Zusammenbruchs stand, spielt J. keine wesentliche Rolle. Immerhin schaut man auch auf ihn. Aber: „Alle Menschen sind der Heiland", leiden in Gethsemane (K. ¶ Heynicke), und junge Proletarier haben „das Haupt umzackt von neuen Messiaskronen" (E. W. Lotz). Wirklich an J. und seine Liebe zu allem, was armselig und veraltet ist, denkt ¶ Werfels Gedicht „J. und der Aeserweg" und geht Paul ¶ Zechs Aufschrei vor dem donnernden Rasen der Maschinen: „Chr., sprich Du Recht!" Freilich ist Werfel in seinem neuen Werk „Paulus unter den Juden" (1926) bewußt zu denen übergegangen, die in J. das Wunderbare, das Metaphysische suchen.

2. d. Aus dem Krieg sprong aber auch die soziale Welle höher auf als je zuvor. Auch die deutsche Theologie und Kirche waren nun bereit, die stärkste Form der evg.-sozialen Bewegung in sich aufzunehmen, den schweizerischen religiösen ¶ Sozialismus. Doch ist hier kein J.bild entstanden; man gründet die soziale Forderung nicht mehr auf die Nächstenliebe oder die Reichsgottesidee, sondern auf den christlichen Gottesgedanken im allgemeinen (G. ¶ Wünsch, Evg. Wirtschaftsethik, 1927) oder geht die ganz anderen Wege der „Theologie der Krisis". Nur Barbusses J. (1927, deutsch 1928) mit seinen sozialistischen und pazifistischen Zügen darf man hierher rechnen. Die sozialistischen Arbeiter stehen nach neueren Untersuchungen (Piechowski; s. Lit.) zu J. noch wesentlich so wie in der Vorkriegszeit (s. A, 2 g).

2. e. Dagegen hat die völkische Bewegung, die aus dem erschütternden Ende des Krieges neu aufbrach, in ihren milderen Richtungen das Bild Jesu, den man mit Chamberlain durchweg rassenmäßig vom Judentum trennt, gerade im Gegensatz gegen das Jüdische bei Paulus und im AT stark betont (¶ Deutschkirchliche Bewegung). „Der deutsche Heiland" von Fr. ¶ Andersen (1921) verbindet die kirchlich-liberalen Züge mit den völkischen. Im gleichen Geist sind die Bücher von ¶ Niedlich geschrieben, auch sein J.-drama.

2. f. J. ist auch in das durch den verwildernden Einfluß des Krieges hoch aufgeschossene Erotische hineingestellt worden — wovon ja auch früher die Beispiele nicht fehlen. Gibt es doch selbst für ¶ Blühers „Aristie des J. von Nazareth" (1921) die Parallele bei ¶ Elisarion. Auch in Barbusses Jesus spielt das Erotische die widerwärtige Rolle, daß J. mithineingezogen wird. Demgegenüber ist Waldemar ¶ Bonsels „Eros und die Evangelien" (1921) dadurch ausgezeichnet, daß es Jesu heilige Liebe deutlich von aller Erotik abhebt und auch diese nur dann im tiefsten gelten lassen will, wenn sie von jener geadelt ist. Man hat Bonsels zum Vorwurf gemacht (und seine Gegner sprechen noch schlimmer davon), daß er den Eros auch in ganzer „heidnischer" Kraft und Schönheit dargestellt hat. Aber wenn der Gegenspieler nicht groß ist, kann auch der Held des Spieles nicht in seiner Größe klar werden. Ueberdies enthält das Buch manches wundervoll geprägte und tiefdringende Wort über J. und die Art seiner Liebe.

2. g. Vom Erotischen zum Psychiatrischen führt die in der Nachkriegszeit ebenfalls so mächtig aufgeblühte ¶ Psychoanalyse, der auch J. zu unterziehen die irregewordene Wissenschaftlichkeit unserer Tage für möglich und nötig gefunden hat. Der Schweizer Pfarrer und Professor Georges Berguer hat sogar den Vaterglauben Jesu auf die Einwirkung des unvermeidlichen Oedipuskomplexes zurückgeführt (Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique, 1920).

2. h. Der mythologische J. ist inzwischen von Artur ¶ Drews in neuen Auflagen und Büchern mit alter Leidenschaftlichkeit verteidigt worden. Das eine ist wenigstens bemerkenswert, daß er J. jetzt nicht mehr allein zum Symbol Hegel-Hartmannscher Gottmenschheit macht, sondern ihn als die Verkörperung der Idee des liebenden Vaters anschaut (Entstehung des Christentums, 1924). Zur Seite getreten ist Drews der greise Georg ¶ Brandes mit einem sehr oberflächlichen Buch „Die Jesussage", 1926.

2. i. Auch die Fälschungen haben wieder eingesetzt (¶ Benanbrief). Eine der dreistesten ist die von Spiridion Gopčević, „Die Wahrheit über J. nach den Aufzeichnungen seines Jugendfreundes", 1920.

2. k. Zum literarischen Porträt, das im Artikel ¶ Christusdichtung behandelt ist, seien hier nachgetragen: Walter von ¶ Molo, „Die Legende vom Herrn", 1927, das an Kitschigkeit — am schlimmsten ist Petrus weggekommen — kaum noch zu überbieten ist, und Emil ¶ Ludwig, „Der Menschensohn", 1928, der freilich geistreicher und doch auch wieder schlichter ist, indem er die Evangelien reichlich zu Worte kommen läßt, aber durch Renansche Landschaftsmalerei und Psychologie ebenfalls das Bild Jesu stört und herunterzieht. Viel gewaltsamer ist Barbusse, der ganze Kapitel freier Erfindung zumal in die Jugend Jesu einträgt.

B. 3. Selbstverständlich haben auch in den kirchlichen und theologischen Kreisen die Bemühungen um das J.bild trotz jener Gegenströmungen nicht ausgesetzt. Sie gehen zum großen Teil in den alten Bahnen, sind doch auch nicht alle Menschen von den neuen Strömungen ergriffen, zumal die der älteren Generation nicht, die schon gefestigt in ihrer Lebensanschauung in den Krieg eintraten.

3. a. Von dem kath. J.bild seien nur drei typische Werke genannt. Erstlich das ernste, geschmackvolle Buch des Mainzer Professors Aug. ¶ Reatz (1924),

das mancherlei von moderner Forschung und Auffassung gelernt hat, aber im ganzen ruhig den kirchlichen Standpunkt vertritt. Als zweites die „Lebensgeschichte Christi" von Giovanni ¶ Papini, das mit ungeheurer Reklame als eins der erfolgreichsten Bücher des Auslandes 1924 nach Deutschland verpflanzt worden ist, über die meisten Leben-Jesu-Darstellungen selbst von dem theologischen Kritiker der Vossischen Zeitung erhoben, in Wahrheit ein freilich vorsichtig im Rahmen des kath. Dogmas bleibender verkitschter Renan, bei der Kreuzigung sogar kapitelweise in sadistischen Blutrünstigkeiten schwelgend. Da ist Joseph ¶ Wittigs „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo" (1925, dann im evg. Verlag, 1927) ein anderes Buch, wenn es auch im Interesse der Vergegenwärtigung Jesu manchmal an die Grenze des (nicht nur katholisch) Erträglichen geht. Im ganzen aber bietet es ein lebendiges, von der historischen Forschung anschaulich gemachtes und ins eigene Leben hineingestelltes J.bild, das durchaus in den Schranken des Katholizismus bleibt und weder die Wunder noch die Marienverehrung angreift. Ton und Art erinnern stark an Rosegger, dessen Frömmigkeit vielleicht weniger stark, dessen dichterisches Vermögen aber größer war. Das Buch gehört in die Nähe von Classens „Jesus heute als unser Zeitgenosse" (s. A, 3); auch in ihm soll J. zum Volke sprechen als einer aus seiner Mitte und als eine Heilandsmacht in seinem gegenwärtigen Leben.

3. b. Auf der sogenannten positiven Seite der evg. Theologie hat man allerlei älteres und fremdes Gut herangeholt. So ist von der tatkräftigen Schar, die die beiden Blumhardt auf den Schild gehoben hat, das mit Recht verschollene Leben Jesu von Fr. ¶ Zündel (1884) 1922 wieder erweckt worden. So hat Joh. ¶ Leipoldt des Bischofs von Gloucester A. C. ¶ Headlam „Jesus der Christus" ins Deutsche übersetzt, freilich auch sein eigenes reichhaltiges Buch „Vom Jesusbild der Gegenwart" 1923 neu herausgegeben und gegen den völkischen Uebereifer ein neues J.bild entworfen „War Jesus Jude?", 1923. Eine ansprechende Darstellung Jesu als Erklärung seiner Worte hat im Furcheverlag Karl Refer erscheinen lassen („Der Heiland", 1924). Deutlich beeinflußt von der historisch-kritischen Forschung und doch sich nicht zu ihr rechnend, zeigt er, wie nahe sich heute die alten Richtungen der Theologie gekommen sind.

3. c. Das offenbart auch der wertvolle Versuch von E. ¶ Hirsch („Jesus Christus der Herr", 1926), der vom Boden des geschichtlichen J.bildes und einer Einstellung ähnlich der von Holl aus den Anschluß an die kirchliche Christologie etwa auf der Linie Ritschls gewinnen will. Aber auch das „modern-liberale" J.bild dringt deutlich in weitere Kreise unserer kirchlichen Gebildeten und findet dort eigene selbständige Verarbeitung. Das zeigen zwei symptomatische Bücher: ein anonymes, von einem unserer bedeutendsten Verleger geschrieben, „Religion und Kirche — und Jesus", 1927, und der „Jesus" von Prof. Fr. K. Köhler in Köln (1928). Ein Vergleich dieser Bücher mit den theologischen der gleichen Richtung zeigt, daß die Laien noch freudiger und fester zu einer Bejahung sozialer und kultureller Arbeit aus dem Geiste Jesu kommen, freilich auch die ganze Wucht und Bedeutung seines Bußrufes nicht so stark empfinden.

3. d. Darum stehen sie auch noch weiter ab von der neuesten Richtung, welche die Theologie mit dem Eindringen der kulturkritischen und pessimistischen Tendenzen der Nachkriegszeit in den einen Flügel der religiös-sozialen Bewegung genommen hat, den Karl ¶ Barth führt. Die ungeheuere Kluft, die hier zwischen Gott und Mensch aufgerissen wurde, mußte dahin führen, auch an J. das Menschliche nur als „Fragwürdigkeit" zu sehen und ihn lediglich als Offenbarung Gottes zu nehmen. So zeigt J. nach Barth in seinem Leben die „abnehmende Tendenz", die Paradoxie und das Gericht über die Menschlichkeit im höchsten Maße. Er ist kein Held, eher eine Dostojewskische Gestalt: „Der Menschensohn verkündigt das Sterben des Menschen, verkündigt Gott als den Ersten und Letzten." „Und das Echo antwortet als unzweideutiges Zeugnis dessen, was da verkündigt wird: Er predigt gewaltig, Er ist von Sinnen, Er verführt das Volk, Er ist der Zöllner und Sünder Geselle". „Ort" ist Jesus, „Ort der Versöhnung Gottes", nicht Persönlichkeit. „Das Leben Jesu ist der von Gott zur Versöhnung qualifizierte, der von ihm zum Zweck der Versöhnung gleichsam unterminierte und geladene Ort der Geschichte."

Barth hatte in dem Leben Jesu von Johannes ¶ Lepsius einen Vorgänger, der im Gegensatz gegen den „liberalen" J. wie den pietistischen „schönsten Herrn Jesu" den Gottesknecht gemalt hatte, der nicht Gestalt noch Schöne gehabt habe, den Verachtetsten unter den Menschenkindern. Und er hat einen in der Betonung der Paradoxie Jesu ihm schon vorangegangenen Genossen in Joh. ¶ Müller gefunden (Jesus wie ich ihn sehe, Grüne Blätter 1925). Doch sieht Müller J. nur als Gegensatz und Paradoxie zu den gewöhnlichen, falschen Werten des Menschen und glaubt an einen göttlichen Wesenskern in jedem Menschen, den Jesu Einfluß zur Entfaltung bringt.

Aus der „Theologie der Krisis" sind bis jetzt zwei Darstellungen Jesu hervorgegangen, „Jesus" von Rudolf ¶ Bultmann (1926) und der vorstehende Artikel „Jesus Christus", dazu das dogmatische Buch „Der Mittler" von Emil ¶ Brunner (1927). Das J.bild, das hier entsteht, trägt nun nicht bloß die negativen Züge der Theologie der Krisis an sich. Aber es werden doch stark die jüdischen gesetzlichen und die weltabgewandten Züge betont. J. wird im schärfsten Gegensatz gegen allen Individualismus, — er weiß nicht einmal, was Persönlichkeit ist —, gegen allen Idealismus und Humanismus alter und neuer Zeit gesehen. J. hat keine Ethik gebracht, kein Ideal gemeint; denn Ethik ist Aufstellung allgemeiner Grundsätze in der Meinung, der Mensch könne über sich und seine Zukunft „verfügen", mithin üble Selbstgerechtigkeit, nichts anderes als der Pharisäismus, den J. bekämpfte, ja noch schlimmer. Denn dieser ist wenigstens Gehorsam gegen Gott. Und nichts anderes hat J. verkündigt als Gehorsam, Gehorsam gegen Gottes Gebot. Der Mensch hat nichts zu tun als auf dies Gebot, den Anruf Gottes zu hören, oder wie es dann sogar heißen kann: „er muß selber wissen, was er tun soll". Nur in der Absolutheit der Forderung unterscheidet sich J. vom Judentum und darin, daß nach ihm die Forderung Gottes nicht dunkel, sondern „einsichtig" ist. Weil Gott es will, ist das Gute gut, nicht, weil es ein Wert in sich oder im Menschen angelegt ist. Es gibt nichts an sich Wertvolles. Die Liebe, die J. verkündet, ist kein Gefühl, kein Affekt, keine Sentimentalität. Sie ist lediglich Gehorsam gegen Gottes „Befehl". Der Gott Jesu ist dem Menschen freilich nahe, wie man gesagt hat, aber „zunächst" nur mit seiner Forderung. Er liebt den Menschen auch nicht, weil er sein Kind und Geschöpf ist, sondern weil er will. Der Mensch ist nichts. Die Menschenseele

hat keinen „unendlichen Wert" für J., ja das so betonte Wort „Seele" ist nur ein Uebersetzungsfehler. Gott ist alles. Vor allem ist er Gericht. Auch die Eschatologie wandelt sich in dies Gericht: aus der „zeitgeschichtlichen Mythologie" in die „Entscheidung" der dialektischen Theologie. Dabei legt man besonderen Wert darauf, Eschatologie zu haben gegenüber der „Fortschrittstheologie" des Idealismus.

Das alles ist in schroffem Gegensatz als Widerlegung des „liberalen" J.bildes gemeint. Dieses wird freilich verzerrt dargestellt, indem man ihm Gedanken des Stoizismus oder eines bloßen Idealismus der Werte unterschiebt, oder indem man Ueberschriften wie Ethik, Ideal, Menschentum mit einem bestimmten Inhalt versieht und dann anscheinend mit Recht ablehnen kann. J. selber hat allerdings solche Abstrakta nicht gebraucht, aber er spricht auch nicht von Gehorsam, Forderung, Verheißung, selbst das Wort Evangelium ist nicht sicher von ihm verwandt. Uebrigens wenn die Forderung Gottes „einsichtig" ist, so hat sie also doch einen den Menschen begreiflichen Sinn, sie ist inhaltlich verständlich, d. h. als Wert und Wahrheit einzusehen. Eben das aber meint das Wort Ideal. Wichtiger ist, daß sich hier unter dem Einfluß modernster Lebensanschauung das J.bild abermals trübt und nun nicht nur allzu nahe an Paulus, sondern über ihn hinaus ins Judentum und an den Dualismus und Pessimismus herangerückt wird. Mag das Wort Seele nicht überall den hohen Klang haben, den eine neuere Zeit hineinlegt, dennoch hat J. nicht den Menschen als fragwürdigen Gegensatz gegen Gott gesehen und die Seele nicht als wertlos verworfen: Ist nicht die Seele mehr als die Nahrung? Und sein Wort über die Kinder zeigt, daß ihm aller dekadente Pessimismus fremd war. Schon Johannes geht weiter als J. mit seiner Wiedergeburt aus dem Geist, d. h. aus jenseitiger Kraft und Wesenheit. Jesu Liebe ist auch nicht Gehorsam auf Befehl, sondern wirkliche Liebe, aus der letzten Sehnsucht des Menschen geboren, so gut, so barmherzig, so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel. Sie ist warme, starke Liebe, ihr Gegenteil der Haß (ist dieser etwa kein Affekt?). Sie ist freilich keine Sentimentalität; aber was sind das für Liebende, die Liebe nur als Sentimentalität kennen, was für kategorische Pflichtmenschen, denen Gefühl Sentimentalität ist? Wer Jesu Bild so zeichnet, daß ihm alles Menschliche fremd ist, der verzeichnet es ebenso wie der, der ihn zum Humanisten macht, dem nichts Menschliches fremd ist. Daß n a c h J. das jüdische odium generis humani wieder in seine Kirche eindrang, ist richtig; schon in der Offenbarung stark, bei ¶ Tatian, ¶ Hermias und ¶ Tertullian höhnisch und dialektisch. J. aber stand darüber. Er hat den barmherzigen Samariter gezeichnet, hat die Menschen geschaut, die von Morgen und Abend in das Gottesreich eingehen, ohne dem „Gottesvolk", ohne der Kirche angehört zu haben, und hat dem kanaanäischen Weib die Tochter gesund gemacht, nicht auf Gottes Befehl, sondern weil ihr Glaube — und ihre Liebe ihn ergriff. Gewiß war ihm Gott Alles, Gottes Liebe, auch zum verlorenen Sohn, und Gottes richtende Heiligkeit, Alles. Aber es ist im Sinne Jesu falsch, den Menschen in einen Gegensatz zu Gott zu setzen, zumal in diesen metaphysisch-dualistisch empfundenen der Kreatürlichkeit. Nichts widerspricht dem Wort Jesu mehr. Es ist aber auch logisch falsch, Gott als Gegensatz in menschliche Systeme wie Individualismus-Sozialismus, Heteronomie-Autonomie, Gehorsamsreligion-Liebesreligion einzustellen oder zu meinen, er hebe alle diese Systeme auf (Man sagt dann gerne, J. habe das alles nicht gekannt; man trifft aber damit nur die abstrakte Ausdrucksweise). Gott kann mit jedem dieser Systeme verbunden werden und sich verbinden, sie sind niemals Raub an seiner Ehre. Sie sind nur untereinander auf ihre Richtigkeit zu messen.

B. 4. In allem Wandel der J.bilder bleibt er selbst, bleiben die unverwischbaren Züge seines Wesens, wie sie die Evangelien darbieten. Es ist nie Streit gewesen über seinen Glauben an Gott und seine Liebe, über seine richtende und rettende Macht, über seinen Kampf gegen Pharisäertum und Mammon, über sein Suchen und Heimholen alles dessen, was mühselig und beladen, was verloren und ausgestoßen ist. Darüber kann kein Zweifel bestehen und hat nie ein Zweifel bestanden. In der Krisis des Christentums, die nicht erst durch den Weltkrieg, sondern seit Jahrhunderten durch das Aufkommen des modernen Weltbildes und Lebensgefühls heraufgezogen ist, wird uns nicht das zusammengebrochene Dogma, auch nicht seine noch so geistvolle Symbolisierung, retten, sondern er allein. Und zwar gerade weil er aus Gott so einfach zum Menschlichen aller Zeiten und Rassen spricht. Mag der romantische Mensch (wie ein Teil unserer Jugend in der Vorkriegszeit) oder der zerbrochene und von sich selbst angewiderte Mensch (wie er in der Nachkriegszeit häufig ist) zu irgendeiner äußeren Autorität fliehen, sei es die Kirche oder die Bibel, das ¶ „Wort Gottes" — sie sind als äußere Autoritäten längst fraglich geworden und können nur um ihrer inhaltlichen Werte und Wahrheit willen als Offenbarung Gottes in der Menschheit weiterhin gelten. Unter allem aber, was Bibel und Kirche anbieten können, steht allein J. in Unantastbarkeit und Ungebrochenheit lediglich auf Gott. Weder Paulus noch Luther sind ohne ihn denkbar, noch können sie ihn ersetzen oder über sein eigenes Wort hinaus autoritär deuten. Sie haben es auch nicht gewollt. Es kann aber auch nicht an die Stelle der lebendigen und mit Gehalt erfüllten Persönlichkeit das bloße Schema oder der „Ort" der göttlichen Offenbarung oder der Mittler eigener Offenbarung treten. Denn ganz abgesehen davon, daß noch jede Stufe der Kirchengeschichte und jede „neue Offenbarung", jedes Selberwissen des Menschen um das, was er zu tun habe, weit hinter dem zurückgeblieben ist, was J. gesagt und gelebt hat: es kann sich auch weder Gemeinschaft noch Kirche, weder Selbstgestaltung noch Jugenderziehung aufbauen, ohne daß inhaltliche Werte und Wahrheiten vorausgegeben sind, man nenne sie nun Gottesgebote oder Menschheitsziele oder, wie richtig, mit beiden Namen. Eine Menschheit, die einmal geschichtlich wie theologisch die Selbsttäuschung einer bloß formalen Christologie eingesehen hat, weiß, daß man mit dem Gottesprädikat, unter dem man J. hat verschwinden lassen, nur sich selbst oder Zeitströmungen als Inhalt des Christentums an die Stelle setzt, die ihm allein gebührt, weil er die entscheidende Offenbarung Gottes ist.

Man mag „banal" finden, was J. selber zu sagen hat. Es ist weder okkult noch dialektisch, weder kosmologisch noch mystisch. Ist wirklich banal, was in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter steht, ist Liebe und Reinheit banal, so gilt von dieser Banalität, was K. F. Meyer von Luther sagt: „Herr Kaiser Karl, du warst zu fein, den Luther fandest du gemein — Gemein wie Lieb und Zorn und Pflicht, Wie unsrer Kinder Angesicht, Wie Hof und Heim, Wie Salz und Brot, Wie die Geburt und wie der Tod" —. Und eine Menschheit, die wie

die unsere bis in die letzten Tiefen ihres Lebens erschüttert ist, wird nicht mit geistvollen Rezepten geheilt, sondern durch elementare Kräfte der Gesundung, wie sie in der Liebe zu Gott und den Menschen von J. der Menschheit erlösend geschenkt sind.

Joh. Naumann: Die verschiedenen Auffassungen Jesu in der evg. Kirche, 1909; — H. Weinel: J. im 19. Jhd., (1903) 1914²; — P. W. Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, 1906; — G. Pfannmüller: J. im Urteil der Jahrhunderte, 1908; — H. Jordan: J. und die modernen J.bilder, 1909; — Joh. Leipoldt: Vom J.bilde der Gegenwart, (1913) 1923²; — H Weinel: Das J.bild in den geistigen Strömungen der letzten 150 Jahre (Religionskundl Quellenhefte 16), 1928; — Friedr. Nippold: Das deutsche Christuslied des 19 Jhd.s, 1903; — Karl Röttger: Die moderne J.dichtung (o. J.); — Heinrich Spiero: Die Heilandsgestalt in der neueren deutschen Dichtung, 1926; — W. Knevels' Brücken zum Ewigen, 1929⁷; — Ders.: Die Religion in der neuesten lyrischen Dichtung, 1927; — Heinrich Weinel: Ist das „liberale" J.bild widerlegt? 1908. — Die Kriegsdichtung in den Sammlungen von Reinh. Buchwald: Der heilige Krieg, 1914, und Julius Bab: Der deutsche Krieg im deutschen Gedicht, 1914 ff; manches auch in ChrW; — Kriegsbriefe deutscher Studenten, 1928; — Otto Herpel: Die Frömmigkeit in der deutschen Kriegslyrik, 1917. — Franz Köhler: Die deutsche protestantische Kriegspredigt der Gegenwart, 1915; — Christ. Geyer: Die Stimme des Christus im Krieg, 1917; — Erich Seeberg: Religion im Feld, 1918. — Eine gute Auswahl aus der expressionistischen Lyrik gibt (außer Knevels und Spiero) Karl Pinthus: Menschheitsdämmerung, 1919²; aus der Arbeiterdichtung Hans Mühle: Das proletarische Schicksal, 1929; — Georg Merz: Religiöse Anfänge im modernen Sozialismus, 1919; — Hans Windisch: J. im Urteil der Sozialdemokratie (Evg.-Sozial 1910); — Paul Piechowski: Proletarischer Glaube, 1927. — Heinr. Weinel: Was J. uns Heutigen bedeutet (in: „Protestantismus der Gegenwart", hrsg. von Schenkel, 1928²). **Weinel.**

Jesus Sirach. Die Weisheit des JSir ist griechisch unter den ¶ Apokryphen des AT.s überliefert, außerdem syrisch, lateinisch usw. Seit 1896 sind etwa drei Fünftel des hebräischen Urtextes bekannt. Die griechische Uebersetzung wurde nach 132 v. Chr. in Alexandrien vom Enkel des Verfassers angefertigt. Dieser selber, Jesus, Sohn des Eleasar, nach seinem Großvater meist ben Sira (Sirach) genannt, schrieb zu Jerusalem zu Beginn des 2. Jhd.s, kurz vor der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Sein Buch ist neben dem ¶ Sprüchebuch der Hauptvertreter der israelitischen ¶ Weisheitsdichtung. Dadurch ist sein literarischer Charakter bestimmt: eine Sammlung von ein- oder mehrzeiligen Einzelsprüchen, Gruppen von solchen und Lehrgedichten. Das Fehlen einer straffen Gliederung, die Behandlung gleicher und ähnlicher Gegenstände an verschiedenen Orten, wörtliche Wiederholung von Sprüchen sind Kennzeichen dieses Sammelcharakters. Grundsatz, Bedingungssatz, Mahnung, Vergleich, Segensspruch, Frage, Erfahrungssatz, Zahlenspruch usw. sind hier wie dort die wichtigsten Formen des Spruches. Entsprechend dem Ziel, praktische Weisheit für alle Lebenslagen zu geben, werden Haus und Familie, Erziehung der Kinder, Behandlung der Sklaven, Freundschaft, Verhalten gegenüber Reich und Arm usw. behandelt, in dem charakteristischen Nebeneinander von Großem und Kleinem, von wertvollen Grundsätzen und bloßen Anstandsregeln 34_{12} ff. Vom Träger dieser Dichtungsart, dem standesbewußten Weisen, erhalten wir eine anschauliche Schilderung 38_{24}—39_{11}. Aus der Weisheitsdichtung stammen auch der strenge Vergeltungsglaube, die stark verstandesmäßige und auf den eigenen Nutzen bedachte Haltung, die Berührungen nicht bloß mit den Sprüchen Salomos, sondern auch mit der aramäischen (Achikar), ägyptischen und griechischen Spruchweisheit. — Aber so vieles JSir von seinen Lehrern und Vorgängern übernommen hat (vgl. 36_{16a} 30_{25}), so gibt seine Persönlichkeit durch Auswahl und Gestaltung dem Werk doch ein einheitlicheres Gepräge. Die Unterschiede gegenüber den Sprüchen sind zum Teil freilich in der späteren Entstehung begründet, so das Zurücktreten des Einzelspruches, das Eindringen lyrischer Gattungen (Hymnus 10_{14}—18 16_{18} f 18_{1}—7 39_{12}—35 42_{15}—43_{33}, Klagelied 14_{17}—19 33_{1}—$13a$. $_{16}b$—22 51_{10} f, Danklied 51_{1}—12 und prophetischer Elemente 32_{22}—26 47_{22}), die zusammen ein Viertel des Buches ausmachen und den sonst nüchternen Stil beleben. Aehnliche Vermischung und Auflösung der Gattungen kennt die ¶ Weisheit Salomos. — Schon macht sich die Herrschaft des Gesetzes geltend. Die Weisheit, ursprünglich reine Lebensklugheit, wird nicht bloß der Gottesfurcht gleichgesetzt wie in den Sprüchen, sondern auch der Gesetzeserfüllung 19_{20} 38_{34}, und die Gestalt der Weisheit 24_{1} ff dem Gesetz 24_{23}. Auch den Opferkult empfiehlt JSir 32_{1}—13, und begeistert schildert er den Hohepriester in der Herrlichkeit seines Amtes 50_{5} ff. Damit erhält die sonst mehr internationale und universale Weisheit hier ihre echt jüdische Färbung, wobei die Scheidung zwischen Weisen und Toren, Frommen und Gottlosen freilich mitten durch das Judenvolk geht. — Von den großen politischen Ereignissen seiner Zeit, den Feldzügen des Antiochus III, die den Uebergang Palästinas an das Seleukidenreich zur Folge hatten, redet JSir nie, und von den innerjüdischen Verhältnissen, dem Streit um das Hohepriestertum, nur in Andeutungen 45_{23}—25 50_{25}. Zu der Schicksalsfrage des damaligen Judentums, dem Hereinströmen des Hellenismus, nimmt er trotzdem Stellung. Sein Buch ist im Grunde eine antihellenistische Streitschrift. Der falschen griechischen Bildung stellt er die wahre Weisheit gegenüber, und in dem auch für die Geschichte des Kanons (¶ Bibel: I B, 2) wichtigen Hymnus auf die Väter Kap. 44—49 verweist er auf Judas ruhmvolle Vergangenheit, um deretwillen es nicht in der Völkerwelt untergehen darf. Teilt es so die Kampffront mit dem ¶ Danielbuch, so fehlt ihm doch dessen Apokalyptik. Engel spielen eine ganz geringe Rolle, und für die Toten kennt es keine Auferstehung; nur Volk und Tempel werden eine Zukunft haben. — In jüdischen und in christlichen Kreisen war das Buch sehr beliebt und wurde oft wie kanonisch behandelt.

Ausgaben des hebräischen Textes von Herm. L. Strack, 1903; Norb. Peters, 1905; Jul. Smend, 1906 (mit deutscher Uebersetzung). — Kommentare von Jul. Smend, 1906; Norb. Peters, 1913; G. H. Box und W. O. E. Oesterley bei R. H. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I, 1913. — Außerdem W. Baumgartner: Die literarischen Gattungen in der Weisheit des J. S. (ZAT 1914, S. 161 ff). **Baumgartner.**

Jetzerhandel in Bern (1506—09). Sein Hintergrund war der Streit der Franziskaner und Dominikaner über die ¶ Unbefleckte Empfängnis Mariä. Der 1506 ins Predigerkloster in Bern eingetretene, somnambul veranlagte Schneidergeselle Hans Jetzer von Zurzach täuschte u. a. auch Erscheinungen der hl. Jungfrau vor, die sich gegen die Franziskaner erklärte und ihn mit Stigmata begnadigte. Der Betrug wurde im September 1507 entdeckt. Es gelang Jetzer,

sich in dem langen Prozeß als Opfer der Klosterobern hinzustellen; vier von ihnen, darunter der Prior, wurden durch das geistliche Gericht zum Feuertode verurteilt (1509). Jetzer wurde verbannt und starb um 1514 in Verkommenheit in Zurzach. Erst neuere Forschung hat ihn als den Hauptschuldigen erwiesen.

Nik. Paulus: Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen; aktenmäßige Revision des bern. J.prozesses vom Jahre 1509 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XVIII, 3), 1897; — Rud. Steck: Der Berner Jetzerprozeß in neuer Beleuchtung, 1902; — Derſ.: Die Akten des J.s nebst dem Defensorium, 1904. — Abweichende Ansicht bei A. Büchi: Kardinal Matth. Schiner I, 1923, S. 137 ff; — RE³ IX, S. 43 f; — Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 403. **Straßer.**

Jevons, Frank Byron, engl. Gelehrter, * 1858, 1882 Lektor für klassische Altertumswissenschaft an der Universität Durham, seit 1910 Professor der Philosophie daselbst. Als Religionsforscher ist J. Vertreter der evolutionistischen Theorie (¶ Religionsgeschichte).

Vſ. u. a.: A history of Greek literature, (1889) 1909⁴; The Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples, 1890; A Manual of Greek Antiquities, 1895³; An Introduction to the History of Religion, (1896) 1921³; Evolution, 1900; Religion in Evolution, 1906; Study of Comparative Religion, 1908; The Idea of God in early Religions, 1910; Comparative Religion, 1913; Personality, 1913; Philosophy: what is it?, 1914; Polytheism, 1916. **Rühle.**

Jeziden, ein kurdischer Stamm von jetzt wohl noch über 100 000 Seelen, mit einer dem Kurmandschi nahestehenden Sprache, der, in kleine, teils seßhafte, teils noch nomadisierende Unterstämme zersplittert, weit zerstreut wohnt: im Gebiet von Mosul im Distrikt Schejchân mit Baʿadrije, dem Sitz ihres obersten Emîrs, und Lâlesch, ihrem Mekka, dem Grab des Nationalheiligen Schejch ʿAdî, und dem Sitz des obersten Schejch, dem Zentrum ihres nationalen und religiösen Lebens; ferner auf dem Dschebel Sindschâr, im Gebiet von Diarbekr und Aleppo, in Russisch-Armenien und im Kaukasus. — Der Name Jezîdî wird von den J. selbst als nicht ursprünglich empfunden; sie selbst nennen sich meist Daseni pl. Davasen.

Die J. stellen ein in seinen religiösen Anschauungen von seinen Nachbarn völlig isoliert stehendes Volk dar, das bis in die jüngste Zeit schwere Verfolgungen durch seine fanatischen Nachbarn, besonders die Kurden und die türkische Regierung zu erdulden hatte. — Ueber die Glaubenslehren der J. ist viel geschrieben worden: über ihre Sonnen- bzw. Mondanbetung, die Anbetung einer vogelgestaltigen Gottheit, des Melek-Tâûs (Engel Pfau), die Verehrung von hl. Quellen und Bäumen, ihre verschiedenen kultlichen Zeremonien, besonders bei der obligatorischen Wallfahrt (15. bis 20. September), über den Gebrauch von Erdkügelchen vom Grab des Schejch ʿAdî als Talisman und Heilmittel, von Weihwasser (dem Waschwasser der Sandschaq; ſ. u.), die Feier des neuen Jahrs, das Verbot gewisser Speisen, besonders des Lattich usw., der Aussprache gewisser Worte, des Betretens von Aborten und Bädern, der blauen Farbe, über die Seelenwanderung, über ihren merkwürdigen Glauben, daß sie von Adam allein abstammen und mit den Nachkommen Adams und Evas nichts zu schaffen haben. — Der Ursprung und die Entwicklung dieser eigenartigen synkretistischen Religion, die uralte heidnische zoroastrische (Dualismus), jüdische (Speisegebote), schismatisch-christliche, besonders nestorianische (Taufe, Eucharistie), islamische (Beschneidung, Fasten, Opfer), schiitisch-sufische (Heimlichkeit der Lehre, Inanspruchnahme vieler sufischer Schejche als ihrer Heiligen) und andere (Seelenwanderung) Bestandteile zu enthalten scheint, ist noch nicht einwandfrei geklärt, wenn auch in den letzten Dezennien ihre beiden angeblich schon vor der Schöpfung entstandenen heiligen Bücher, das Kitâb-i-Dschelvä (Buch der Offenbarung) und das Mashaf-Räsch (das Schwarze Buch) bekannt geworden sind. Das Kitâb-i-Dschelvä (109 Zeilen) wird dem angeblichen Stifter der Religion Schejch ʿAdî († 1160 oder 1162) zugeschrieben und enthält außer einer kurzen Einleitung seine einheitlich geschlossenen Verlautbarungen. Er spricht darin von seiner Präexistenz, Allgegenwart und Allmacht, warnt vor fremden Lehren und mahnt seine und seiner Diener Befehle zu befolgen. — Das Mashaf-Räsch, das in Rollenform 152 Zeilen zählt, ist innerlich viel weniger geschlossen und voller Widersprüche. Es soll von dem großen Mystiker Hasan el-Basrî verfaßt worden sein und gibt verworrene geschichtliche Angaben, kultliche Vorschriften usw. — Gott ist nur der Schöpfer, nicht auch der Erhalter der Welt. Das tätige ausführende Organ des göttlichen Willens ist der Melek Tâûs, mit dem zusammen die durch Seelenwanderung zur Göttlichkeit aufgestiegenen Schejch ʿAdî und Jezîd eine Dreieinigkeit bilden. — Ungelöst ist noch immer das Problem des Ursprungs und der Natur der Verehrung des Melek-Tâûs in Vogelgestalt, als Pfau. Als ein Charakteristikum der J.-Religion erscheinen die aus Bronze bzw. Stahl gefertigten Pfauen-Hähne, die sogenannten Sandschaq's, die bei Prozessionen auf Stangen getragen werden, sonst auf einem Kupferuntergestell ruhen (Abbildungen Anthropos XI und Empson: The Cult of the Peacock Angel, London 1928). Nach der Zahl der 7 Engel-Gottheiten gab es 7 solche Sandschaqs.

Der ganze Aufbau des wenn auch kleinen, so doch äußerst straff organisierten Volkes ist theokratisch. Die J. zerfallen in zwei streng von einander geschiedene Teile. — 1. Die Laien (murîd), die ohne Rücksicht auf Stand und Reichtum eine einzige große Kaste bilden. Alle J. sind Novizen eines bestimmten Schechs oder Pîr, der die erforderlichen Kulthandlungen für sie vorzunehmen hat und dem sie täglich die Hand zu küssen haben. — 2. Die Kleriker (rûhân), die sich einer außergewöhnlichen Verehrung erfreuen, zerfallen dem Dienst nach in 6, der Exklusivität nach in 3 Kasten. Es sind dies: 1. die Schejche, Nachkommen von Schülern des Schejch ʿAdî; 2. die Pîre, Priester von weniger erlauchter Herkunft; 3. die Faqîre oder Qarabasch („Schwarzkopf"), eine Art freiwilliger Bruderschaft aus 1 und 2, die als Vermittler und Friedensstifter fungieren; 4. die Qawwâle („Sänger"), eine angeblich 50 Mann umfassende religiöse Musikerzunft, die bei allen religiösen Festen mit Gesang, Flöten und Handtrommeln mitzuwirken haben; 5. die Kotschak („Tänzer"), die in einer Zahl von 200—300 beim Grab des Schejch ʿAdî dienen, die Sandschaq in die Dörfer tragen und vor ihnen in schamanistischer Ekstase mit aufgelöstem Haar tanzen; 6. die niedersten Geistlichen. — Der Oberste Schejh aus dem Geschlecht des Hasan el-Basrî (bzw. Schejch ʿAdî) in Lâlesch vereinigt in sich eigentlich die oberste weltliche und geistliche Macht. Er allein kann mit Zustimmung des Stammeschefs die höchste Strafe für den J., die Exkommunikation, aussprechen.

Ueber das Auftauchen und den Entwicklungsgang der Sekte sind wir völlig im Dunkeln. Nach ihrer eigenen Tradition sind sie Ende des 14. Jhd.s von Basra und dem unteren Euphrat gekommen. Fest steht jedenfalls, daß wir über die J. außer einer

Stelle in Schabristânî (1071—1153), die sich wahrscheinlich gar nicht auf unsere J. bezieht, keine älteren Nachrichten haben. — Da die J. sich früher nie auf den Besitz ihrer hl. Bücher beriefen, um zu den privilegierten ahl-el-kitâb gezählt werden zu können, so betrachteten die muhammedanischen Theologen sie stets als Abtrünnige, wozu auch noch beitrug, daß sie ausschließlich muhammedanische Namen führen. Auf dieser irrigen Auffassung beruhen auch die verschiedenen gehässigen Fetvâs (Religionsgutachten), die ihre Vernichtung und Ausplünderung für legitim erklärten. Entgegen allen Verleumdungen ihrer Nachbarn, die ihnen alle möglichen Schlechtigkeiten und kultischen Orgien nachsagten und sie als „Lichtauslöscher" brandmarkten, sind die J. ein sittlich sehr hochstehendes Volk. Nicht nur moralisch, auch wirtschaftlich (in bezug auf Acker-, Gartenbau, und Viehzucht) stehen sie auf höherer Stufe als ihre Nachbarn. Von erprobter Toleranz, das gegebene Wort treu haltend, haben sie sich trotz aller Verfolgungen immer als loyale Untertanen gezeigt, die alle Abgaben willig zahlten. Nur an ihrem Glauben hielten sie stets zäh fest, und ebenso weigerten sie sich aus religiösen Gründen, die sie in mehreren Denkschriften der Regierung darlegten, der Einziehung zum Militärdienst Folge zu leisten. Ihrem Opfersinn und ihrer kriegerischen Tüchtigkeit ist es gelungen, den Bestand ihrer merkwürdigen Sekte durch die Jahrhunderte bis heute zu erhalten.

Th. Menzel: Ein Beitrag zur Kenntnis der J., in Grothe: Vorderasienexpedition, 1911 (mit dem „Versuch einer Bibliographie der J., bis 1910); — P. Anastase Marie: La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis (Anthropos VI, 1911); — R. Frank: Schejch ʿAdi, der große Heilige der Jezîdis, Türk. Bibl. XIV, 1911; — A. Mingana: Devil-Worshippers (Journal R. As. Soc. II, 1916); — G. R. Driver: Account of Religion of Yezidi Kurds (Bull. School, Or. Studies II, 1, 1917); — M. Horten: Die Geheimlehre der Yezidi (Der Neue Orient III, 1918); — Agha Petros Ellow: Assyrian, Kurdish and Yezidis, Baghdad 1920; — L. Massignon: Al-Hallaj, Paris 1922; — Laister i Tschursin: Geografija Kavkaza, Tiflis 1924; — Isya Joseph: Devil Worship, Boston 1924; — H. C. Luke: Mosul and its Minorities, 1925; — O. Rescher: Eine arabische risâle von Mollâh Çâlih... über die J., und: Ueber die Ansichten der J. aus dem K. Umm el-ʿibar des ʿAbdesselâm Efendi el-Mardînî; — H. Makas: Kurdische Texte im Kurmânji-Dialekte aus der Gegend von Mârdîn, Leningrad 1926. **Menzel.**

Ignatius von Antiochien. Außer der durch Irenäus, Origenes und Eusebius bezeugten Tatsache, daß J., (zweiter?) Bischof des syrischen ¶ Antiochia, in Rom unter Trajan Märtyrer geworden ist, wissen wir von seinem Leben Sicheres (die Martyriumsberichte sind Fälschungen) nur aus seinen eigenen Briefen. Und ihre spärlichen biographischen Angaben beziehen sich auch nur auf den Lebensausgang. Bei einer kurzen Christenverfolgung in seiner Heimat ist J. mit anderen zum Tode in der Arena verurteilt worden. Unter militärischer Bedeckung wird er von Antiochia nach Rom gebracht zur Vollstreckung des Urteils. Die Reise durch Kleinasien über Philadelphia, Smyrna und Troas gestaltet sich unter den Liebesbeweisen der Gemeinden von nah und fern und dem von pneumatischem Feuer durchglühten Zuspruch des gefangenen J. an sie zu einem Triumphzug. Für die Datierung bleibt der Zeitraum 110—117 n. Chr.

Unmittelbare Zeugnisse der Todesfahrt des J. sind seine Briefe, die seit dem 17. Jhd. in das Schrifttum der „Apostolischen Väter" (¶ Apokryphen: II; ¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 2) einbegriffen werden. Die schwierige Frage ihrer Ueberlieferung in dreifacher Gestalt kann jetzt eindeutig so beantwortet werden: die Urform liegt in den sieben Briefen an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna und an ¶ Polykarp vor, wie sie neben lateinischen, armenischen und koptischen Texten vier griechische Handschriften des Römerbriefes (voran der Cod. Colbertinus, Paris, 10./11. Jhd.) und eine Handschrift der übrigen sechs Briefe (Cod. Laurentianus, Florenz, 11. Jhd.) darbieten, zu der sich neuerdings für ein Bruchstück ein Berliner Papyruskodex des 5. Jhd.s gesellt hat; die in mehreren griechischen und lateinischen Handschriften erhaltene Sammlung von 13 J.briefen, in der die 7 ursprünglichen erweitert und um 6 andere vermehrt erscheinen, ist das Werk eines Interpolators aus dem ausgehenden 4. Jhd., dem im Mittelalter weitere Fälschungen von 6 J.briefen gefolgt sind; die von Cureton 1845 herausgegebene syrische Rezension der Briefe an die Epheser, Römer und Polykarp ist ein Auszug aus der Urgestalt der Briefe. Von den 7 Briefen sind die ersten 4 in Smyrna, die übrigen in Troas geschrieben. Den Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles, die ihm durch Gesandtschaften ihre Teilnahme an seinem Schicksal bekundet haben, dankt J., erbittet ihre Fürbitte für die syrische Kirche, warnt sie vor einer doketischen Gnosis mit jüdischem Einschlag (¶ Häretiker des Urchristentums) und ermahnt sie zur Wahrung vollkommener Einheit im Gehorsam gegen die Organe der Kirche: Bischof, Presbyter und Diakonen. Der Römerbrief bereitet die Gemeinde der Reichshauptstadt auf die Ankunft des J. vor und drückt seine leidenschaftliche Sehnsucht nach dem Martyrium aus, dem die römischen Christen nur kein Hindernis durch Verwendung zu seinen Gunsten bereiten sollen. Anlaß und Inhalt der Briefe an die Philadelphier, die Smyrnäer und an Polykarp, den Bischof von Smyrna, sind denen der früheren Briefe an kleinasiatische Gemeinden ähnlich. Hinzu kommt, da J. inzwischen die Nachricht vom Ende der antiochenischen Verfolgung erreicht hat, die Aufforderung, durch Gesandte die Schwestergemeinde zu beglückwünschen und mit ihr den Namen Christi zu preisen, außerdem im Brief an Polykarp eine Summe von Vorschriften für die Führung des Bischofsamtes. Die Echtheit der Briefe, lange heftig umstritten, unterliegt bei der unerfindbaren Eigenart von Inhalt und Situation und angesichts der guten äußeren Bezeugung, vom Polykarpbrief an, heute keinem ernsten Zweifel mehr. Die kraftvolle, bis zur Dunkelheit eigenwillige Sprache und der gehobene „geistliche" Stil, der sich freilich in gewagten Bildern, starkem Pathos und Gefühlsüberschwang nicht selten übersteigert, zeigen eine Persönlichkeit von eigentümlichem Gepräge, deren heißes Temperament von der inneren Gewalt ihres Glaubens ergriffen und fortgerissen ist. Formgeschichtlich gehören die Briefe mit den Paulusbriefen zusammen, die J. sicher gekannt hat. Theologisch kein schöpferischer Geist, steht J. in seinen Anschauungen von Christus (¶ Christologie: I, 5 c; II, 1 d) und vom Abendmahl (¶ Abendmahl: I, 4; II, 1 a) eher auf der johanneischen als auf der paulinischen Linie, und seine Wendung gegen gnostische Irrlehre läßt ein ähnliches Verhältnis zu jüdisch-orientalischer Gnosis (¶ Gnosis: II) vermuten wie bei Johannes (vgl. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927, S. 29 ff). Der monarchische Episkopat, den J. in Antiochia innehat und den kleinasiatischen Gemeinden einschärft, aber in Rom nicht voraussetzt — der Bischof vertritt Christus, die Presbyter

die Apostel, die Diakonen Gottes Gebot (¶ Kirchenverfassung: I) —, begreift sich am natürlichsten aus orientalisch-judenchristlicher Ordnung, die an der Stellung des ¶ Jakobus in der ¶ Urgemeinde ihr Vorbild hat (vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1922 [3], S. 244 ff). Ohne je zu kanonischer Geltung gelangt oder als Erbauungsschriften im Gottesdienst gelesen worden zu sein, haben die Briefe des J. in der alten Kirche hohes Ansehen genossen, wie auch aus ihrer Ueberlieferungsgeschichte hervorgeht. Für die Geschichte des Glaubens und Lebens, der Liturgie und Verfassung des Urchristentums sind sie Quellen ersten Ranges.

Text der J.briefe: Ausgaben der Apostolischen Väter, zuletzt Funk-Bihlmeyer, 1924. — Uebersetzung und Kommentar: W. Bauer in Lietzmanns Handbuch zum NT, Erg.-Bd., II. Teil, 1920; — G. Krüger bei Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924 [2], und Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904. — Ausführliche Literaturangaben bei Funk-Bihlmeyer und W. Bauer und bei O. Stählin in W. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur II, 2, 1924 [6], S. 1226 ff. — Zur Würdigung vgl. M. Dibelius: Geschichte der urchristlichen Literatur II, 1926, S. 32 ff; — RE [3] IX, S. 49 ff; — Ed. von der Goltz: J. v. A. als Christ und Theologe, 1894. **Behm.**

Ihlen, Christian, norwegischer evg. Theologe, * 1868, seit 1906 Professor der systematischen Theologie an der Universität Oslo. Von W. ¶ Herrmann und besonders von ¶ Kähler angeregt, aber auch Impulse von neueren deutschen Theologen verarbeitend, hat er in seiner literarischen und kirchlichen Betätigung eine mild konservative Richtung vertreten, und daneben für die norwegische Judenmission gewirkt, deren Vorsitzender er ist.

Hauptwerke: Den paulinske fremstilling av forsoningen (Die paulinische Darstellung der Versöhnung), 1897; De protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv (Die Stellung der protestantischen Prinzipien im modernen Geistesleben), 1905; Theosofi og kristendom, 1920; Systematiske teologi i omriss, I. Prinsipplaere, 1927. **Olaf Moe.**

Ihmels, Ludwig, evg. Theologe. * 29. Juni 1858 zu Middels (Ostfriesland), seit 1881 im ostfriesischen lutherischen Kirchendienst, 1894 Studiendirektor in Loccum, 1898 Professor in Erlangen, 1902 in Leipzig, 1922 Landesbischof in Dresden (und Honorarprofessor in Leipzig), Vorsitzender der Allgemeinen evg.-luth. Konferenz (¶ Luthertum: II), hat namentlich in seinem Werk „Die christliche Wahrheitsgewißheit" (1901, 1914 [3]) Gedanken Fr. ¶ Franks selbständig weitergebildet. — ¶ Erlanger Schule, 2 b.

Schrieb außerdem u. a.: Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, (1911) 1920 [4]; Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie, 1900; Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, 1902; Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik, 1903; Wer war Jesus? Was wollte Jesus?, (1905) 1921 [6]; Die Auferstehung Christi, (1906) 1921 [5]; Das Dogma in der Predigt Luthers, 1912; Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben, 1914, und mehrere Predigtbände (Eins ist not, 1907 [2]; Aus der Zeit für die Zeit und Ewigkeit, 1921). — Gibt seit 1910 das ThLBl heraus. — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen I, 1925. **Mulert.**

Jiddische Sprache. Seit rund zweitausend Jahren gab und gibt es von Juden aus nichtjüdischen Idiomen entwickelte Sprachen. Die ausgebildetste unter ihnen ist das J. Die Wurzel dieser Sprachschöpfungen liegt in der Religion, die ihre Bekenner soziologisch zusammenschließt und damit den Grundstein zu Kollektivgebilden, zu neuen Sprachen legt — eine nicht auf die Juden beschränkte Tatsache. Ein weiteres sprachschaffendes Moment ist die Wirkung der Religionssprache, hier des Hebräischen. Sehr oft tritt dann noch die Loslösung vom ursprünglichen Sprachgebiet hinzu. Das führt zu getrennten Entwicklungsreihen: jede der beiden Sprachen bildet Neues heraus und bewahrt Erscheinungen auf, die die andere verliert — das deutsche „war" hat im Neujiddischen, das jiddische bätn „wechseln" im Neuhochdeutschen keine Entsprechung. Ferner machen sich dadurch Einflüsse anderer Umgebungssprachen geltend.

Als Urstufe der j. Spr. ist das von den Juden gesprochene Mittelhochdeutsch anzusetzen. Die Trennung vom Deutschen erfolgte rund im 14. Jhd. Eine Uebergangsperiode erstreckte sich ungefähr bis zum 18. Jhd. Um diese Zeit ist wohl der heutige sprachliche Stand erreicht. Das Neujiddische hat sich fast nur in Osteuropa entwickelt, wohin sich seit dem 14. Jhd. der Schwerpunkt der aschkenasischen Judenheit verschoben hatte. Mit dem Beginn der neujiddischen Zeit nämlich begann das J. im Westen zu erlöschen. Die Auflösung der Religion, dem Siege der Aufklärung entsprungen und in die Emanzipation mündend, besiegelte ihr Schicksal. Heute sind hier nur spärliche Reste einer Eigensprachlichkeit zu finden, während das Ostjiddische in ganz Osteuropa, Amerika, Palästina und sonst in Uebersee verbreitet und die Muttersprache von zwölf Millionen Menschen ist.

J. zerfällt in zwei Hauptmundarten, eine große südliche und eine kleine nördliche. Die Dialekte waren seit jeher durch eine gemeinsame Schriftsprache verbunden. — J. ist, wie alle Kulturidiome, eine Mischsprache. Für ihre innere Gliederung kommen hauptsächlich drei Elemente in Betracht, die auf allen grammatischen Gebieten zu einer unauflöslichen Einheit verschmolzen sind. Der germanische Bestandteil ist der bedeutsamste. Er stammt nicht aus einer einzelnen deutschen Mundart, sondern stellt eine, schon im Altjiddischen begonnene Synthese aus verschiedenen deutschen Mundarten dar. Den Hauptanteil haben das Ostmitteldeutsche und Baierisch-Oesterreichische. Das semitische Element kommt aus dem aramäisch beeinflußten Hebräischen der talmudischen und rabbinischen Sphäre. Das slavische Element tritt zuerst in älteren polnischen, dann mit Einflüssen aus andern slavischen Sprachen auf.

Hinsichtlich der Anwendung des J. sind heute zwei Gruppen zu scheiden. Bei dem die religiöse Tradition fortführenden Teile des Volkes dient es dem Ausdruck des ganzen materiellen und geistigen Lebens, abgesehen vom Schrifttum, von dem es nur die Hälfte, neben dem wissenschaftlichen Teil in hebr. Sprache, umfaßt. — Derjenige Teil des Volkes, der zur Verweltlichung und modern-europäischem Leben übergegangen ist, hat im letzten Jahrhundert eine j. Literatur geschaffen, die künstlerisch bedeutsame Werke hervorgebracht hat. Hier ist eine Bewegung entstanden, die die ganze jüdische Kultur auf die j. Sprache und Literatur gründen will. — In einigen Ländern hat J. amtliche Rechte erlangt. — Vom 16. bis ins 18. Jhd. hinein fand das J. Beachtung an Universitäten, anfangs mehr als Hilfsmittel für das Studium des Hebräischen, später mehr für Zwecke der Judenmission. Nach langer Unterbrechung begann um die Mitte des 19. Jhd.s die Wissenschaft langsam sich wieder ums J. zu kümmern, diesmal aus Interesse an der Sprache selbst. Es gibt heute — allerdings nicht in Deutschland — Lehrstühle zur Erforschung der j. Sprache.

M. Mieses: Die Entstehungsursachen der jüdischen Dialekte, 1915; — L. Wiener: On the Judaeo-German, 1893; — L.

Sainéan: Essai sur le Judéo-Allemand, 1902; — J. Gerzon: Die jüdisch-deutsche Sprache, 1902; — E. Sapir: Notes on Judaeo-German Phonology, 1915; — S. Birnbaum: Grammatik der j. Sprache, 1915/18; — Derſ.: Das hebräische und aramäische Element in der j. Spr., 1922; — M. Mieſes: Die j. Spr., 1924; — H. L. Strack: Jüdisches Wörterbuch, 1916; — M. Grünbaum: Jüdisch-deutsche Chrestomathie, 1882; — M. Pinès: Histoire de la littérature judéo-allemande, 1911 (deutsch 1913); — W. Staerk-A. Leitzmann: Die jüdischen Bibelübersetzungen, 1923. **Birnbaum.**

Jinismus.

1. System; — 2. Geschichtliches.

1. Die Jainas sind die Anhänger einer Religion Indiens, als deren Stifter die Jinas (Dschinas) gelten. Nach dieser Bezeichnung spricht man, wie von Buddhisten (Bauddhas) und Buddhismus, von Jinisten und Jinismus (unlogisch auch von Jainismus). Jinas, „Ueberwinder", heißen diejenigen Personen, die, in jeder Weltepoche 24 an der Zahl, in ungeheuren Abständen als Tirthánkaras, „Heilfinder", die Religion der Selbsterlösung jeweils angeblich erneuert haben und erneuern werden. Diese Anschauung spiegelt einen geschichtlichen Vorgang, die Belebung und Erweiterung der Lehre Parshvas durch ¶ Mahavira, in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft voraus. Die J. nehmen die Welt, ihren Inhalt und ihr Gesetz als gegeben hin. Inmitten der Nichtwelt besteht die Welt unerschaffen, ohne Anfang und ohne Ende, von Wasser- und Lufthüllen begrenzt. Ihre untere Hälfte, die Unterwelt, wird von Schichten der Qual, die obere, die Ueberwelt, von Schichten der Freude gebildet und die letztere von der Stätte der Vollendeten schirmartig gekrönt. Zwischen beiden liegt, im Verhältnis zu ihnen verschwindend klein, die irdische oder Ober-Welt, Ringe von abwechselnd Land und Meer um die innerste Scheibe. Durch diese drei Welten wandert von und in Ewigkeit die Seele gemäß Schuld und Verdienst (¶ Seelenwanderung). Die Seelen sind von gleicher Größe wie die Leiber der Götter, Qualwesen, Menschen, Tiere und Pflanzen, die sie bewohnen, und füllen auch die kleinsten Teilchen aller Formen des Erdreichs, des Wassers, des Feuers und der Luft aus. Ferner ist die ganze Welt von allerwinzigsten pflanzlichen Seelen in engster Packung voll; diese nehmen aber an der Daseinsverknüpfung nicht teil. Das Gegenstück zu den Seelen sind die Stoffe. Sie bestehen aus ewigen, teils materiellen, teils übersinnlichen Atomen, die durch Klebrigkeit Aggregate und durch Häufung von solchen Körper bilden. Drei weitere Grundtatsachen neben den Seelen und Stoffen heißen Regung, Hemmung und Raum; kraft ihrer bestehen Bewegung, Ruhe und Platzausfüllung. Die Zeit, die nach Einigen hinzukommt, ist die Aufeinanderfolge vergänglicher Atome. Unter den immateriellen Leibern verschiedener Bestimmung, von denen der Mensch vier besitzt, ist der ¶ Karman-Leib. Er wird im Laufe des Lebens aus Karman-Stoff bereitet und bestimmt den Ort der Neuverkörperung, zu dem sich die mit ihm behaftete Seele — die auch als Folge ihres Handelns einen Typus besitzt, der je einer von sechs Farben verglichen wird, — im Augenblick des Abscheidens begibt. Alles, was die Seele in Gedanken, Worten und Werken vollzieht, ist „Bindung" von Karman in einer oder mehreren von acht Formen, eine stoffliche Beschwerung, die die Seele in der unendlichen Kette von Existenzen, dem Samsara, festhält. Doch erzeugen die in der Jaina-Religion gebotenen Handlungen nur ein Karman, das nach kürzester Frist wieder verschwindet. Die „Befreiung" aus dem Samsara geschieht dadurch, daß dem „Zufluß" von neuem Karman bewußt eine „Abwehr" entgegengesetzt und dem vorhandenen „Tilgung" bereitet wird. Von selbst tritt diese ein, indem früher gewirktes Karman sich zu seiner Zeit als „Empfindung" von Schmerz oder Lust verwirklicht. Die eben hervorgehobenen Vorgänge nebst den Begriffen der Seele und des Unbeseelten heißen „Grundwahrheiten". Die Abwehr wird u. a. durch die dreifache Selbstzucht im Denken, Reden und Tun, durch Behutsamkeit bei unvermeidbaren Tätigkeiten, standhaftes Ertragen von Belästigungen und Versuchungen und sittlichen Wandel kraft bestimmter Eigenschaften bewirkt, die Tilgung durch Askese. Von den Arten der inneren Askese seien die Versenkung und die Unterordnung unter die im geistlichen Range Höheren, aus der äußeren die unbequemen Körperstellungen und das Fasten genannt, das bis zum Entkräftungstode zu erstrecken verdienstlich ist. Das in den Einzelheiten, besonders in der Lehre vom Karman, stark verwickelte System gipfelt im Erlangen des Allwissens und, unmittelbar darauf, im Ausstoßen der allerletzten Karman-Teilchen. Von ihnen nicht mehr beschwert, steigt die Seele aufwärts zur Stätte der Vollendeten. Dort weilt sie, gegen ihre irdische Größe auf ein Drittel verkleinert, auf Ewigkeit im Zustande der Seligkeit, im Nirvana, aber jenseits alles Wirkens und für menschliche, Wünsche unerreichbar. Wie viele Menschen (nur solche und unter ihnen nur die dazu Vorbestimmten vermögen es) sich auch im Gefolge der Tirthankaras befreit haben und befreien werden, nie wird die Welt, eine ewige Einrichtung, leer sein von unerlösten Seelen. Die auf Befreiung abzielende Praxis erheischt ein Leben als Laie oder Laienschwester, als Wander-Mönch oder -Nonne. Die letzteren beiden entsagen im weitesten Umfang jeder Schädigung von Lebendem, jeder Unwahrheit, jeder nicht eigens erlaubten Aneignung, jedem geschlechtlichen Trieb und Tun und jedem Besitz. Für den Laien sind dieselben Gelübde in abgeschwächter Form (die die Ehe gestattet) verbindlich; andere verhindern ein Zuviel in der beruflichen Betriebsamkeit und verpflichten zur Gastlichkeit. Bei der Ausdehnung, die der Begriff der Seele bei den J. hat, gewinnt das Gebot der Schonung (Ahimsa) die höchste Wichtigkeit, z. B. in der Ernährung, die im Mönchsleben durch milde Gaben geschieht. Auch sind dadurch dem Laien viele Gewerbe verschlossen, weshalb sie von jeher besonders kaufmännischer und anderer geschäftlicher, ein Maß von Bildung erfordernder Tätigkeit obliegen. Von ihren Erfolgen hierbei zeugen Stiftungen von gemeinnützigen und gelehrten Anstalten und von Tempeln, den Standorten der Tirthankara-Figuren. Diese sind unpersönlich gehalten und werden nur durch Abzeichen unterschieden. Die Heilfinder sind den J. nicht Götter, sondern Vorbilder, der von den Laien täglich geübte Kultus ihrer Gestalten durch Blumenschmuck, Waschen, Salben u. a. und ihr Lobpreis in Gebeten und Hymnen verwischt freilich in gewissem Grade jenen Unterschied für Ausübende wie für Zuschauer. Die Ordnung im Tempel besorgen bezahlte Nicht-Jainas, da kein Jaina sich aus dem Kultus eine Erwerbsquelle schaffen darf. Tempelpriester gibt es nicht. Der Seelsorge dienen die aus den heiligen Texten, dem ¶ Siddhanta, den zahllosen Legenden und der Lebenserfahrung geschöpfte Predigt und das Vorbild der Mönche und Nonnen. Die Sittlichkeit dieser heißt zehnfach, da sie in Langmut, Armut, Redlichkeit, Demut, Schuldlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Askese, Enthaltung und Reinheit besteht.

2. Das skizzierte System zeigt in der weitgefaßten Anschauung von der Seele, in der Mehrzahl der Leiber, in der Gleichheit der Ausdehnung von Seele und Körper, in dem Nirvana als seligem Zustand und in der Wertschätzung der Askese „primitive" Züge, die es von dem zielverwandten ¶ Buddhismus unterscheiden, mit dem gleichzeitig (Mahavira starb um 467 v. Chr.) es für uns auftritt. Wieweit Parhvas etwa 250 Jahre früher aufgestellte Lehren ein System bildeten, ist noch nicht bekannt. Beide wirkten, ebenso wie Gautama ¶ Buddha, in dem heutigen Bihar. Unsere Quelle ist vor allem der Kanon (Siddhanta). Seine ältesten Schichten gehen in das 3. Jhd. v. Chr. zurück und zeigen ein feingegliedertes Ordenswesen. Später hat sich die Lehre mehr nach dem Westen gezogen, um schließlich, im 10. Jhd., in Gujarat einen Höchstgrad an Einfluß und Bedeutung zu gewinnen, der bis heute dort fortwirkt. Der Süden wurde schon in vorchristlicher Zeit erreicht; seine Entlegenheit führte die Unterscheidung der konservativ gerichteten Digámbaras von den Shvetámbaras, den „Weißgewandeten", herbei. Die ersteren, jetzt auch außerhalb des Südens zahlreich, nennen sich „Nackte", weil ihre Mönche Mahavira als solche nachahmen. Der Kanon der Shvetambaras ist für sie nicht verbindlich; sie lehren u. a., daß kein weibliches Wesen (deren eins jene unter ihren Heilfindern haben) das Nirvana erreichen kann, und sie verwerfen die Schmückung der Tirthankara-Figuren. Anderseits verwirft eine im 14. Jhd. entstandene Sekte der Shvetambaras, die Sthanakvasi, überhaupt jede Verehrung von Abbildern der Tirthankaras. Die Gesamtzahl aller Jainas ist gegenwärtig rund 1½ Millionen; ihre Stellung im geistigen Leben Indiens ist aber weit bedeutender, als diese kleine Zahl es annehmen läßt.

Hermann Jacobi: Sacred Books of the East, Vol. XXII u. XLV, Oxford 1884 und 1897; — Helmuth von Glasenapp: Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, 1915; — Derſ.: Der Jainismus, 1925; — Ernst Leumann: Buddha und Mahavira, 1921; — Walther Schubring: Worte Mahaviras, 1927; — Derſ.: Die Jainas, 1927 (RGL 7). **Schubring.**

Firku, Anton, evg. Theologe, * 27. April 1885 zu Birnbaum, 1914 Privatdozent für AT an der Universität Kiel, seit 1922 ord. Professor in Breslau.

Vſ.: Die Dämonen und ihre Abwehr im AT, 1912; Die jüdische Gemeinde von Elephantine, 1912; Mantik in Altisrael, 1913; Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel, 1914; Materialien zur Volksreligion Israels, 1914; Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen, 1917; Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels, 1918; Altorientalischer Kommentar zum AT, 1923; Die Wanderungen der Hebräer im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 1924; Das AT im Rahmen der altorientalischen Kulturen, 1925; Das weltliche Recht im AT, 1927. **Rühle.**

Ikonographie ist Darstellung des Bildnisinhaltes, hier besonders innerhalb der christlichen Kunst. — Im Gegensatz zur formalen und formgeschichtlichen Betrachtung eines Bildwerkes bemüht sich die J. um dessen Gegenstand, seinen symbolischen und figürlichen Gehalt. Sie ordnet Szenen gleichen Inhalts zusammen und gewinnt deren „Typen". Sie verfolgt unter sachlicher und stilistischer Sichtung die Entwicklung des einzelnen Typus in geschichtlich begrenzten Abschnitten. Schließlich erstrebt sie einen Ueberblick über die Bewegung des gesamten Typenschatzes durch die Jahrhunderte, durch den die Motive der Bewegung wie auch der Einblick in Wandel, Wachstum, Verkümmerung des Bilderreichtums gewonnen werden. — Diese Arbeit am Material gewährleistet eine zuverlässigere Deutung des Dargestellten als die Betrachtung des Einzelbildes. Auch ermöglicht sie vielfach eine zeitliche und örtliche Festlegung des Bildwerkes. So wird die J. willkommene Ergänzung und Bestätigung der stilkritisch gewonnenen Ergebnisse. — Darüber hinaus setzt sie die Bildinhalte und ihre Entwicklung in Beziehung zu anderen, besonders literarischen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins: Hymnen, Gebeten, Liturgien, Predigten; aber auch geistlichen Schauspielen, klösterlichem Leben u. a. Diese Würdigung des Bildwerkes als Spiegelung von Wort und Gebärde der Frömmigkeit vermag gelegentlich neue theologische und kirchengeschichtliche Erkenntnisse zutage zu fördern. — Indem die J. den Blick ständig auf Gedanken und Gemütsregungen lenkt, aus denen das Bild erwachsen ist, um es aus seiner geistigen Verwurzelung heraus anschaulich und lebensvoll zu erfassen, bietet sie der Kunstgeschichte wichtige Dienste an. Wohl geht es dieser als Stilgeschichte um die Form, aber doch zuletzt um die beseelte Form. Diese aber ist gegenständlich bedingt. Bei den obwaltenden Schwingungen zwischen Gegenstand und Form wird sich stilkritische und ikonographische Betrachtung zur Höchstleistung kunstgeschichtlicher Forschung miteinander verbinden. — Umgekehrt erschließt diese Doppelschau auf Theologie und Frömmigkeit einerseits, auf das Bildwerk anderseits, diese Linien und Farben des Innenlebens hervorzwingende Wechselbeziehung das fromme Erleben auch weiterer Schichten, da die bildende Kunst vergangener Zeiten nicht minder oder zuweilen stärker volkstümlichem Empfinden Ausdruck verleiht als die literarischen Quellen. Und weil zudem ein Kunstdenkmal oft genug „feiner und ursprünglicher die Abwandlung religiösen Gemütslebens widerspiegelt als alle theologischen Schriften", so gewähren ikonographische Studien einen tiefen Einblick in die Verfeinerung und Verkümmerung der Volksseele und Volksfrömmigkeit einer Zeit. Die J. stellt sich daher als wesentliche Hilfswissenschaft für die Theologie dar, zumal für die Kirchen- und Dogmengeschichte und die Entwicklung der Volksfrömmigkeit, indem sie die Kunstwerke als geschichtliche Quellen von gleicher Bedeutung wie die literarischen wertet und in Dienst stellt. — Schließlich gestattet die Ueberschau über die Gesamtbewegung der Bildtypen durch die Jahrhunderte der J. klare Folgerungen und weite Ausblicke auf die Wandlungen im Zeitgeist und die Veränderungen der Psyche, so daß die J. auch die zeit- und kulturgeschichtliche Forschung befruchtet. Es ist Krönung der ikonographischen Arbeit, wenn sie in anschaulicher Wechselwirkung „die Zeit bis in ihre Psyche durch die bildnerischen Gestaltungen beleuchtet und anderseits die Kunstwerke in das große zeitgeschichtliche Leben einordnet."

Im Bereich der kirchlichen Kunst, besonders des frühen Mittelalters, hat A. ¶ Springer die sichere Grundlage für ikonographische Forschungen geschaffen. In seinem Sinne hat vor allem J. ¶ Ficker die Bedeutung tiefschürfender ikonographischer Arbeiten für das Gebiet der frühchristlichen Kunst gewürdigt. Dienten ihm u. a. namentlich die altchristlichen Dichtungen zu lebensvoller Veranschaulichung der Denkmale, so folgten ihm andere in der Berücksichtigung anderweitiger bildbestimmender Einflüsse: K. ¶ Michel ging dem Zusammenhang der Szenen mit den Sterbegebeten der alten Kirche nach, H. ¶ Achelis mit dem römischen Kampfe um die Bußdisziplin, G. ¶ Stuhlfauth mit der apokryphen Literatur, wei-

terhin R. ¶ Günther mit der Liturgie und Mystik des Mittelalters usf. — Unter den kath. Theologen hat in erster Linie F. X. ¶ Kraus mit hohem Verständnis für die Zusammenhänge von Kunst und Kultur die J. gepflegt. — Innerhalb der byzantinischen und frühmittelalterlichen Kunst haben theologische und kunsthistorische Forschung in den letzten Jahrzehnten zahlreiche ergiebige ikonographische Studien herausgestellt. — Auf dem welt- und kulturgeschichtlichen Gebiete ist vor allem K. ¶ Lamprecht zu nennen, der wegweisend in der J. den Schlüssel für verborgene Kammern der deutschen Volksgeschichte gefunden hat. Innerhalb der Kunstgeschichte haben in neuerer Zeit G. ¶ Dehio, W. ¶ Pinder u. a. gerade durch die Verwobenheit formkritischer und ikonographischer Betrachtung auf die Höhe kunstgeschichtlicher Darstellung zu führen verstanden.

Karl Künstle: J. der christlichen Kunst, 2 Bde., 1928. Altchristlich-byzantinische Zeit: Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, 1895 ff, und Studien über christliche Denkmäler, 1902 ff, hrsg. von J. Ficker; — Derſ.: Zum Gedächtnis von A. Springer (Blätter für christl. Archäologie und Kunst I, 1925); — Außer den bei ¶ Altchristliche Kunst genannten Werken von F. X. Kraus, L. v. Sybel, O. Wulff, J. Wilpert, H. Achelis vgl. A. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche I. II, 1908; — K. Schmalz: Mater Ecclesiarum, die Grabeskirche in Jerusalem, 1918; — W. de Grüneisen Sainte Marie Antique, 1911.

Mittelalter: A. Springer: Ik. Studien (Mitteil. der k. k. Zentralkommission Wien V, 1860); — Derſ.: Quellen der Kunstvorstellungen im Mittelalter (ASG 1879 ff); — A. Ebner: Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, 1896; — S. Berger: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyenage, 1893; — L. Traube: Textgeschichte der Regula S. Benedicti (AMA XXI, 3, 1895); — P. Weber: Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, 1894; — W. Molsdorf: Christl. Symbolik der mittelalterl. Kunst, 1926; — K. Künstle: J. der Heiligen, 1926; — E. Mâle: L'art religieux du XIIe siècle en France, 1924²; ... du XIIIe siècle en France, 1919⁴; ... de la fin du moyen-age en France, 1922². — Spezialliteratur zur J. der Miniaturen und Plastik des Mittelalters bei ¶ Malerei und Plastik.

Kultur- und Kunstgeschichte: K. Lamprecht: Einführung in das historische Denken, 1912; — G. Dehio: Geschichte der deutschen Kunst, I—III, 1919/26; — W. Pinder: Die dichterische Wurzel der Pietà (Rep. für Kunstwissenschaft, 1920, S. 145 ff); — F. Panzer: Dichtung und bildende Kunst des deutschen Mittelalters in ihren Wechselbeziehungen (Ilbergs Neue Jahrbücher 1904, S. 135 ff). **Reil.**

Ilgen, Karl David (1763—1834), evg. Theologe und Schulmann, * zu Sehna in Thüringen, 1789 Rektor des Stadtgymnasiums zu Naumburg, 1794 Professor der orientalischen Sprachen und seit 1799 der Theologie in Jena, 1802 Rektor von Schulpforta bis zu seiner Erblindung, † in Berlin.

Veröffentlichte zur Theologie außer einem Werk über Hiob (1788) u. a.: Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt I, 1798, worin zum erstenmal die Dreizahl der Quellen der Genesis klar erkannt ist (¶ Mosesbücher). — Ueber J. vgl. EuG, Sektion II, 16, S. 158 ff; — ADB XIV, S. 19 ff. **Bertholet.**

Ilgen, Christian Friedrich (1786—1844), evg. Theologe, seit 1825 Professor der Kirchengeschichte zu Leipzig.

Schrieb u. a. über L. Socinus, 1814 und 1826. — Gab die Zeitschrift für historische Theologie seit 1832 heraus (¶ Niedner). — Vgl. Br. Lindner: Erinnerungen an J.(ZhistTh 1845, S. 3 ff); — RE³ IX, S. 61. **Mulert.**

Illuminaten, Name eines in der Aufklärungszeit entstandenen Geheimbundes freimaurerischer Art (¶ Freimaurerei), der nicht ohne Anlehnung an jesuitische Ordensdisziplin (Ueberwachungssystem) der wahren Aufklärung zum Siege verhelfen und den Kampf gegen deren Feinde führen wollte. Sein Gründer war der einst selbst jesuitisch erzogene Professor des kanonischen Rechts in Ingolstädt, Adam Weishaupt (1748—1830), der, durch den Freiherrn v. ¶ Ickstadt aufklärerisch beeinflußt, gleich diesem in Ingolstadt die Aufklärungsideen gegen die jesuitische Unterrichtsmethode durchzusetzen bestrebt war und in diesem antijesuitischen Kampf auf die Idee einer Ordensgründung als Organisation der nach Vollkommenheit Strebenden (= Perfektionisten) und Weisheitsschule (J. = Erleuchtete) kam. Als Stiftungstag gilt der 1. Mai 1776. An der Ausbildung der verschiedenen Grade und dem organisatorischen Aufbau des Ordens (Minervalen bzw. Kandidaten, kleine J.; Lehrlinge, Gesellen, Meister; größere J., Ortsobere; Priester, Regenten; Areopag, Ordensgeneral) war Freiherr Adolf von Knigge, der bekannte Verfasser des Buches über den „Umgang mit Menschen" (1752—96), der 1779—84 den J. angehört hat und vor allem auf die Verbindung der neuen Gründung mit dem Freimaurerorden Bedacht nahm, hervorragend beteiligt. Der Geheimbund gewann anfangs unter den Gebildeten, an die man sich wandte, vor allem auch unter den Beamten, zahlreiche Mitglieder, nicht bloß in Bayern, sondern auch in Norddeutschland, sogar im Ausland; selbst einige Fürsten schlossen sich an. Die offizielle kath. Kirche nahm gegen ihn Stellung (Papst Pius VI an den Bischof von Freising, 1785). In Bayern begann 1784/85 seine systematische Unterdrückung, so daß auch Weishaupt fliehen mußte († in Gotha); mehrfach wurde das Verbot der geheimen Verbindungen, insonderheit für Staatsbeamte, erneuert. — Am Ende des 19. Jhd.s hat Leopold Engel (s. Lit.) im Zusammenhang mit der Freimaurerei den J.orden wieder erneuert (seit 1880. Organ: Das Wort, seit 1893).

Adam Weishaupt: Vollständige Geschichte der Verfolgung der J. in Bayern, 1786; Apologie der J., 1786; System des J.ordens, 1787. — Ueber die J. vgl. Leopold Engel: Geschichte des J.ordens, 1906; — G. Schuster: Die geheimen Gesellschaften II, 1906, S. 144 ff; — A. Kluckhohn: Die J. und die Aufklärung in Bayern, 1869 (in: Vorträge und Aufsätze, 1894, S. 313 ff); — V. Stauffer: New England and the Bavarian Illuminates, New York 1918/19; — H. Schönebaum: Pestalozzi, die J. und Wien (SAB 1927); — RE³ IX, S. 61 ff; — KL² VI, S. 603 ff. **Zscharnack.**

Illusionismus.

1. Ganz allgemein nennt man J. die Ansicht, daß unsere gesamte Erlebnis- und Erkenntniswelt Illusion, Schein, Täuschung sei. Sie ist eine naheliegende Konsequenz des ¶ Psychologismus und ¶ Naturalismus. Dabei kann das Hauptgewicht entweder auf den Nachweis gelegt werden, daß alle unsere Erkenntnis Illusion, Schein-Wahrheit sei (theoretischer J.), wobei dann freilich der Begriff einer echten Wahrheit mit vorausgesetzt ist, oder es kann der Nachweis des illusionären Charakters aller Wertungen im Mittelpunkt stehen (praktischer J.); ein Spezialfall dieses praktischen J. ist der ethische J., die Lehre, daß die sittlichen Wertungen und die Maßstäbe des sittlichen Urteils illusionär seien und daher über Willkür und Konvention hinaus keine allgemeingültige Bedeutung beanspruchen können (¶ Ethik, 2), — wobei wiederum der Begriff eines der Täuschung entnommenen, in sich selbst gesicherten und durch sich

selbst einleuchtenden und überzeugenden Wertes und Wertmaßstabes vorausgesetzt bleibt. Die ältesten Typen illusionistischer Weltanschauung hat das indische Denken ausgebildet; im abendländischen Denken liegt ein wichtiger Reiz dazu in den Formen der idealistischen Erkenntnistheorie, die zu psychologistischer, solipsistischer und phänomenalistischer (¶ Phänomenalismus) Abwandlung einladen (¶ Idealismus: I, ¶ Realismus).

2. Auf religionsphilosophischem Gebiet nennt man J. diejenigen Theorien der Religion, nach welchen der gegenständliche Gehalt der Religion, insbesondere der Gottesgedanke, eine Illusion, d. h. hier ein Gebilde der emotionalen Phantasie des Menschen ist, dem in der Wirklichkeit nichts als menschliche Zuständlichkeiten und mißdeutete natürliche Gegebenheiten entsprechen. Die älteste illusionistische Theorie der Religion bot der Epikureismus (¶ Epikur), insbesondere Lukrez und Statius mit ihrer Ableitung der Religion aus der Furcht (bei Statius die klassische Formulierung: primus in orbe deos fecit timor, Thebais 3, 661; ¶ Furcht, 2).

In der neueren Philosophie hat zuerst ¶ Hume eine ausgesprochen illusionistische Religionstheorie gegeben (Natural history of religion, 1757). Hier findet sich schon der Gedanke, daß die ursprüngliche und echte Form der Religion, der Polytheismus, aus den Bedürfnissen des menschlichen Gemütes entspringe, daß der Gottesgedanke keinen selbständigen Inhalt habe, sondern nach dem Vorbild des Menschen konstruiert, eine Projektion menschlicher Eigenschaften sei; wie später für Feuerbach, so war auch für Hume schon die logische Ungereimtheit der Gottesidee ein Hinweis darauf, daß der eigentliche Anlaß zu ihrer Bildung auf emotionalem Gebiet zu suchen sei. Im Zusammenhang damit hat Hume im wesentlichen die Furchttheorie erneuert. Im Ziehen der Konsequenzen seiner Religionstheorie war Hume zurückhaltend; seine skeptische Gesamtstimmung mochte ihm diese Zurückhaltung nahelegen. Als Ganzes betrachtet bleibt das Leben der Religion und ihr Wirken innerhalb der Menschheit für ihn ein unlösbares Rätsel. Eine geheimnisvolle Macht zieht offenbar die Menschen in ihren Bann; Religionen sind ansteckend wie Krankheiten. Die Philosophie kann das Religionsproblem nicht lösen, aber sie kann doch gewisse Sicherheiten gegen die schlimmsten Gefahren der Religion bieten.

Die scharfsinnigste und in sich geschlossenste illusionistische Religionstheorie hat L. ¶ Feuerbach ausgebildet. Als Hegelschüler ging er aus von ¶ Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, nach welcher die Religion denselben Inhalt in der Form der Vorstellung hat, den die Philosophie in der Form des Begriffes besitzt. Diese Bestimmung schien ihm aus zwei Gründen als unmöglich: erstens kann man nicht von einem Inhalt der Religion sprechen im Absehen von der Form der religiösen Vorstellung, der Inhalt der Religion ist wesentlich Bild und ist nichts abgesehen von seiner Bildhaftigkeit. Umgekehrt aber kann kein begrifflicher Inhalt der Philosophie in die Form religiöser Vorstellung eingehen; denn die Formen der religiösen Vorstellung, vor allem ihre zentralste, die Gottesvorstellung, ist, unter begrifflichem Gesichtspunkt betrachtet, ein so monströses Gebilde, daß es ganz unsinnig erscheint, sie überhaupt zu den Gebilden des begrifflichen Denkens in ein Entsprechungsverhältnis zu setzen. Die Religion ist in ihrem eigentlichen Wesen überhaupt nur dadurch zu verstehen, daß man ihren Ursprung in den Notwendigkeiten des naturhaften Lebens durchschaut. Der Mensch ist vor allen Dingen ein Stück Natur; wer das vergißt, verwirrt sich alles Verständnis der Wirklichkeit; nie ist die Natur vom Denken her, sondern nur das Denken von der Natur her zu begreifen. Aus dem Natursein des Menschen entspringt auch seine Religion. Als ein Stück Natur findet er sich in unentrinnbarer Abhängigkeit von anderen Stücken der Natur, von Mächten, die sein natürliches Dasein fördern oder bedrohen. Der primitive Mensch stellt diese Mächte vor nach der Analogie des Verständnisses, das er von sich selbst hat; anderes Verstehen gibt es für ihn nicht. Das heißt er versteht sie als persönliche Willensmächte. In den Vordergrund seines Denkens treten die Mächte, die das für ihn Wünschenswerte und Notwendige schenken oder rauben. An sie knüpfen sich für ihn die stärksten Gefühlsemotionen: Furcht, Hoffnung, Dankbarkeit. Von diesen starken Gefühlsmotoren wird seine Phantasie angetrieben, die das Bild der „Götter" ihm jeweils nach dem im Vordergrund stehenden Bedürfnis ausgestaltet. Der Selbsterhaltungs- und Glückstrieb schafft sich die verschiedenen Götter und die Formen ihrer Verehrung nach den verschiedenen Einzeltrieben und Glückszielen, in die er sich differenziert, und nach den verschiedenen Mächten, welche in den verschiedenen Lagen des Menschen als Garanten oder Feinde der Erreichung dieser Ziele in Betracht kommen. Am Bild und Dienst jedes Gottes ist das Bedürfnis abzulesen, das ihn geschaffen, und die Lage des Menschen, der ihn verehrt hat. Beides verstehen, heißt die Religion dieses Menschen verstehen; „Theologie ist Anthropologie". Illusionen sind die Götter, sofern sie in Wirklichkeit nicht das sind, als was der Mensch sie denkt und verehrt, nicht aber in dem Sinne, daß ihnen keine Wirklichkeit entspricht. Sie sind Wirklichkeit, aber mißdeutete Wirklichkeit. So hat Feuerbach gelegentlich die illusionistische Deutung seiner Religionstheorie zurückgewiesen oder eingeschränkt: „Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch ... pure Illusion wäre. Aber indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie." Auf der vorwissenschaftlichen Stufe ist die Religion für den Menschen eine sinnvolle Notwendigkeit, die einzige, ihm mögliche Deutung der Wirklichkeit. Erst wenn ein wissenschaftliches Verständnis der Wirklichkeit erreicht ist, erweisen sich die Einzelheiten jener Deutung als Illusion. Radikaler J. ist Feuerbachs Theorie eigentlich nur in bezug auf das Christentum. Auch von ihm gilt das Grundgesetz der Religionsbildung: wie der Wunsch des Menschen, so sein Gott. Aber während es nun in den Natur- und Staatsreligionen des Altertums — an denen Feuerbach vorwiegend sich orientierte — natürliche, in der objektiven Wirklichkeit gegründete Wünsche waren, welche sich in deren Götterwelt projizierten (Reichtum, Kindersegen, Gesundheit, Frieden, Recht usw.), ist es ein unnatürlicher, innerhalb der Naturwirklichkeit — und sie ist die einzige Wirklichkeit für Feuerbach — nicht gegründeter Wunsch des Menschen, der im Gottesgedanken und in der Gottesverehrung des Christentums sich objektiviert hat. Hier will der Mensch nicht etwas innerhalb der Natur Mögliches erreichen, sondern er will alle Schranken der Natur, vor allem des Todes, überfliegen, ein allen Bedingungen der Natur entnommenes Sein erreichen. Das aber ist ein an sich selbst zerbrechender, sinnloser

Gedanke, denn alles Sein ist eben Natursein. Während also in dem Götterglauben des Heidentums real begründete Wünsche sich bloß in illusionären Gestalten objektivieren, ist im Christentum schon der Wunsch (der „Unsterblichkeit") illusionär, der sich in seinem Gottesgedanken noch einmal illusionär objektiviert. Ist die Religion überhaupt Illusion, so ist die christliche Religion potenzierte Illusion; entspricht dem heidnischen Götterglauben eine mißdeutete Wirklichkeit, so entspricht dem christlichen Gottesglauben überhaupt keine Wirklichkeit; ist die Religion (des Polytheismus) ein Weg zum Verständnis der wahren Wirklichkeit, der Natur und der „Menschheit", so ist das Christentum nur ein Hindernis auf diesem Weg. Der christliche Glaube ist Illusion im radikalsten Sinne des Wortes.

Die illusionistische Religionstheorie Feuerbachs ist in der Philosophie der Gegenwart insbesondere von ¶ Jodl vertreten worden. Zu breitester Massenwirkung kam sie (hauptsächlich durch Vermittlung von F. ¶ Engels) in der Agitation des marxistischen Sozialismus. Der Sache nach läuft auf ähnliches hinaus die Religionsauffassung im ¶ Fiktionalismus ¶ Vaihingers, die sich gelegentlich ausdrücklich auf Feuerbach beruft; doch trennt beide Theorien immerhin der bedeutsame Unterschied, der zwischen den Begriffen „Illusion" und „Fiktion" besteht. Eher ist als eigentlich illusionistisch die Religionsauffassung zu bezeichnen, welche innerhalb der psychanalytischen Forschung (¶ Psychoanalyse) bisher wenigstens vorherrscht. Die geschlossenste und scharfsinnigste Form des J. ist aber bis heute die Theorie Feuerbachs.

Die Auseinandersetzung mit ihr hat die Theologie des 19. Jhd.s viel zu leicht genommen. Sonst wäre es nicht möglich gewesen, daß noch zu Ende dieses Jahrhunderts Religionstheorien vertreten wurden, die recht eigentlich zur Bestätigung von Feuerbachs Theorie dienen könnten, jedenfalls dieser die breitesten Angriffsflächen bieten (z. B. die J. ¶ Kaftans). Ein Abweisen des illusionistischen Angriffs auf das Christentum wird überhaupt schwer möglich sein für jede Theologie, die sich auf eine psychologisch oder rational gewonnene allgemeine Religionstheorie stützt. Der Nachweis, daß beim Zustandekommen der religiösen Vorstellungen die emotionale Phantasie eine bedeutende Rolle spielt, dürfte Feuerbachs tiefschürfender Religionspsychologie gelungen sein; mindestens wird es nicht möglich sein, zu beweisen, daß das nicht der Fall ist. Damit bleibt aber jede auf einen allgemeinen Religionsbegriff sich stützende christliche Theologie unter der Bedrohung durch den J. Nur eine Theologie, welche sich grundsätzlich an dem Gegensatz des christlichen Gottesglaubens zu aller „Religion" orientiert, wird der illusionistischen Gefahr Herr werden können; sie wird dabei vor allem zu betonen haben, daß der Erlösungs- und Heilsgedanke im christlichen Glauben nicht das Primäre ist, daß vielmehr das, was im Christentum ¶ Erlösung und Ziel heißt, erst möglich ist unter der Voraussetzung der Beziehung des Menschen auf Gott, daß also der christliche Gottesgedanke das Primäre ist gegenüber dem Erlösungsgedanken und Heilsverlangen, beides erst möglich macht und daher unmöglich als „Projektion" des Heilsverlangens verstanden werden kann. Eine solche Theologie, für welche auch das ¶ Wirklichkeits-Problem eine neue und entscheidende Bedeutung gewinnen muß, ist freilich nur möglich in völliger Unabhängigkeit und strenger Geschiedenheit von aller idealistischen Erkenntnistheorie, die sich immer wieder als das gefährlichste Einbruchstor für die Angriffe des J. erwiesen hat (¶ Religion: IV A; ¶ Christentum: V; ¶ Theozentrische Theologie; ¶ Religionspsychologie).

Fr. Jodl: L. Feuerbach, 1904; — K. Leese: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs, 1912; — H. Scholz: Religionsphilosophie, (1921) 1922², S. 59 ff. Schumann.

Imago-Charakter der Religion. Religionspsychologische Erwägungen wecken den Zweifel, ob es ausreiche, der Religion ihre eigene „Erscheinungs- und Ideenwelt" zuzusprechen, ob es nicht vielmehr gelte, eine solche religiöse Phänomenologie metaphysisch zu befestigen. Die fortschreitende Anerkennung eines selbständigen Seelenbezirks als Entfaltungsort religiöser Schöpferkraft (¶ Religion: IV A) veranlaßt uns, von einem eigentlichen J. d. R. zu reden. Damit streift eine ihrem Stoffe souverän dienende Religionswissenschaft jede noch so gelockerte, aber eben doch fortbestehende Fesselung an positivistische Ausgangspunkte oder auch an bloß idealistische Voraussetzungen entschlossen ab und trachtet möglichst ohne erkenntnistheoretisches Geländer durchzukommen. Das kann am besten erreicht werden durch Schärfung des forschenden Blicks für jede Form und Art religiöser Erscheinung im Unterschied zu einer ausgesprochenen Gedankenwelt. Der Durchbruch dieser Auffassung in den Bereich wissenschaftlicher Methode ist der ¶ Psychoanalyse zu danken, die im Anschluß an den „Imago" betitelten Roman von Carl Spitteler (1908) eine ihrer Zeitschriften so benannte. Seither verfügt der Religionsgelehrte über die Freiheit, die irrationale Seite psychischer Vorgänge besonders dadurch als eine ebenbürtige Aeußerung von Realität zu würdigen, daß im Gegensatz zu ¶ Begriff und ¶ Idee der seelische Ausdruck sich in der bildlichen Sphäre vollzieht. Wie zu manchen anderen Funden der Psychologie war aber Anstifter auch hiezu ¶ Nietzsche mit seiner genialen Intuition; seine heftige Abwendung von Plato und Schopenhauer, von denen er doch ausgegangen war, wurzelt in der Ueberzeugung, das Ideenreich dieser wie überhaupt aller idealistischen Denker sei nicht „gesehen" genug; es trage zugunsten einer intellektualisierenden Begrifflichkeit dem (auch im Wortstamm enthaltenen) visuellen Grundwesen der „Idee" nicht genügend Rechnung. Sogar die nüchternste Form geistiger Bilderpflege, die didaktische Fabeldichtung, läßt einen Türspalt durch ein bloß denkmäßiges Erfassen der Wahrheit offen, wenn ¶ Gellert das Lob der Poesie aus ihren untheoretischen Qualitäten ableitet: „Dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen." Anderseits vermag ein so eigenmächtiger Geist wie J. J. ¶ Bachofen nur deshalb zusehends in die Arbeitsmethoden der Religionsforschung richtunggebend hineinzuwachsen, weil ihn durch die literarischen wie die monumentalen Denkmäler des Altertums der Sinn für den J. d. R. hindurchgeleitete; nicht umsonst liebte er es, namentlich in seiner ohne ein solches Leitmotiv unverständlichen „Gräbersymbolik", von einer imago pro rei veritate zu sprechen. Die entscheidenden (esoterischen) Innenvorgänge der Frömmigkeit werden zu allen Zeiten und bei allen Völkern von sinnenfälligem Gebärdenspiel (¶ Gebärde) und erleuchteter Anschaulichkeit getragen. Kein Mysterium ohne Bildkult! So bildet sich der J. d. R. beinahe zwangsläufig zum religionswissenschaftlichen Grundsatz aus; der erreichte Fortschritt äußert sich in der Gewinnung einer gewissen Unabhängigkeit vom Mana- oder Kraftprinzip, indem er folgert: Wissen-

schaft bearbeitet Wirklichkeit; Wirklichkeitsrechte billigen wir heute auch der Illusion und den der Wahrheit widerstrebenden Wahnmotiven (etwa des dionysischen oder fakirischen Rauschtanzes) zu. Während die Bezeichnung „imaginär" früher so viel bedeutete wie „unwirklich", kann sie für das psychologisch geschulte Verständnis einen hohen und durchaus positiven Sinn in sich schließen. „Imago" wird uns zu einer neuen Erkenntnisquelle neben der rein begrifflich gewonnenen, im engeren Sinne so zu nennenden „Wahrheit".

Die Religionsgeschichte kargt mit Beispielen nicht, die solchen psychologischen Folgerungen zu Hilfe kommen. Reale Religionsentstehung durch Findung des neuen, eigenen Numens verläuft imaginär; Gen 16_{13} sagt Hagar als Stammutter der Ismaeliten zu der göttlichen Erscheinung, deren sie ansichtig wird: „Du bist der Gott des Schauens .. Habe ich hier wirklich dem nachgeschaut, der mich erschaut hat?" Freilich ist der dilettantische Einfall durchaus abzuweisen, der in der äußerlichen Aehnlichkeit von θεά (Göttin) und θέα (Schau) sogar eine linguistische Stütze für den J. d. R. erblickt. Eher darf man auf den Doppelsinn des hebräischen dabar hinweisen, wo dieselben Lautzeichen sowohl den logischen Begriff als das anschauliche Ding in sich begreifen — et quod videtur et quo videtur. Im Vergleich zu jeder sinnlich dinglichen Wirkung stellt der J. d. R. eine primäre Wirkung dar; nicht der Gegenstand selbst, wohl aber die strahlende Randlinie seines Nimbus nistet sich mit übermächtigem Flimmern in die Erinnerung ein und übt von dort eine unwiderstehliche, suggestive Herrschaft aus (¶ Bilder: I). Die ungeheure Umwälzung, die das Christentum in der Mittelmeerwelt hervorrief, beruht auf dem bohrenden Logoscharakter seiner Verkündigung, einer Verschmelzung seines semitischen Ursprungs mit griechischen Denkkategorien (¶ Antike und Christentum, 2); ein gefährlicherer Widerpart hätte dem Wesen des heidnischen Polytheismus nicht erstehen können. Der einhellige Haß der betroffenen antiken Bildungs- und Volkskreise richtete sich gegen die Gottlosigkeit der „Atheoi", die sich der Anbetung der Götterbilder unerbittlich widersetzte. Um so aufschlußreicher für den J. d. R. ist es dafür, daß ihn auf dem Umwege über irgendeine unwillkürliche Ersatzpraxis alle bilderfeindlichen Glaubensformen wieder einbrachten und somit seine Unentbehrlichkeit für echte Religiosität erwiesen haben. In dieses Licht rücken nicht allein der gesamte dogmengeschichtliche Prozeß der ¶ Christologie (vgl. ¶ „Anbetung", und „Anbetung Christi"), sondern auch die Jesusliebe des Pietismus, und im ¶ Islam liegen die Verhältnisse vielfach noch charakteristischer. Genaueres Zusehen in dieser Hinsicht grenzt den J. d. R. namentlich auch deutlicher gegen die ¶ Mystik ab, mit der er meist noch unbesehen verwechselt wird. Auch mit der visionären Fähigkeit schöpferischer Prophetie (¶ Propheten) darf er nicht ohne weiteres in eine Kante gelegt werden. Je inniger religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Ergebnisse religionspsychologisch durchdrungen werden, desto eher ist zu erwarten, daß die nur erst doktrinäre Rubrik, die in diesem Artikel zur Bearbeitung steht, sich belebe und an konkreten Beispielen zu Saft und Blut gelange. Die an sich noch unausgebildete Vermutung, man werde es bei dem J. d. R. mit der eigentlichen Urfunktion, mit dem Kern- und Herzstück aller religiösen Erscheinung und Gedanklichkeit zu tun bekommen, schlägt aber ihre Wurzeln gewiß erst in dem breiten Erdreich der ¶ Allegorie und des ¶ Symbols. Was ihr das Recht auf selbständige Erörterung verschafft, ist aber eben ihre Eigenschaft einer religiösen Universalregung, die nicht erst mit der produktiven Aeußerung auf der Stufe höherer Begabung (Seher) und Rangstellung (Priester) auftritt; auch beim frommen Laien ist der J. d. R elementarer Träger jener spontanen Intuition, die im eigentlichen und engeren Sinne erst allgemeine seelische Anlagen zu der Besonderheit religiösen Lebens ausgestaltet. Ja, um ein heute naheliegendes Kennzeichen nicht zu übersehen: wenn nach 150 Jahren wissenschaftlicher Bibelkritik die ¶ Dialektische Theologie über alle kritische Analyse hinweg mit Erfolg die altprotestantische Synthese „Bibel" zurückfordert, so macht sich da, im geschilderten Sinne einer psychischen Realität, ein imaginäres religiöses Axiom und Postulat geltend, insofern der Ausdruck ¶ „Wort Gottes" nicht einen Begriff, sondern eine Imago bezeichnet: eine historisch für profan erklärte Schriftensammlung bildet den Grund einer Buchreligion, die in Literatur Gottes- oder Prophetenwort effektiv sieht. Und mit dem ¶ Koran steht es für den gläubigen wie für den kritischen Muslim nicht anders.

Endlich wird der J. d. R. noch besonders hell belichtet durch das oft sehr merkwürdige Phänomen der Uebertritte von einer öffentlichen Glaubensform in eine andere (¶ Konvertiten): die verlassene Konfession befriedigte religiös nicht, weil sie sich nicht als Gesamtaspekt Geltung verschaffen konnte. Nicht die additionelle Bewußtseinsfüllung durch noch so schlüssige Richtigkeitsnachweise gibt den Ausschlag für ein den ganzen Menschen ergreifendes religiöses Verhalten, sondern das unwiderstehliche Erleiden einer überwältigenden Imago, als welche beispielsweise sowohl die kath. Kirche (Gehäuse der Autorität), als der Protestantismus (Gehäuse der persönlichen Freiheit) ihrem Proselyten erscheinen kann. Einer solchen imaginären Wirklichkeitsgewalt wohnt sehr viel stärkere Anziehungskraft inne als jeder rationell erworbenen Ueberzeugung. Daraus wird auch verständlich, warum religiöses Erleben sich sträubt, in der Rubrik eines bloßen Idealismus eingefangen zu werden. Es weiß sich metaphysisch verankert und verlangt von seinen Erklärern, daß dieser Begründung Rechnung getragen werde. Soll auch dafür ein exaktwissenschaftlicher Anschluß vermittelt werden, so wäre über die sensualistische Wahrnehmungssphäre hinaus an die rational unbefangene Sinnesempfindung einiger Tiere ohne Großhirn (z. B. Antennenwirkung der Schmetterlingsfühler) oder an die Fernorientierung von Hund und Brieftaube zu erinnern; analog dieser animalischen Instinkthoheit wird die echte religiöse Veranlagung im Menschen als unverlierbar naturverwurzelt anzusehen und ihre Schrumpfung als Symptom eingetretener Degeneration zu bewerten sein, — wodurch denn das religiöse Apriori in seiner irrationellen Beschaffenheit den psychischen Funktionen des Menschen zentral eingelagert erscheint. In allen Religionen bildet mehr oder weniger der Gottesglaube sowohl die Voraussetzung wie auch geradezu das Mittel zum Gott-Schauen.

Außer den vorbereitenden Erwägungen neuester ¶ Religionspsychologie, der ¶ Psychoanalyse und Chantepie[4] vgl. Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 1922[2]; — Ludw. Klages: Vom kosmogonischen Eros, 1926[2], S. 105 ff; — Ders.: Vom Wesen des Bewußtseins, 1921, S. 28 ff; — C. A. Bernoulli: Joh. Jak. Bachofen und das Natursymbol, 1924, S. 300—98; — Rich. Kreglinger: La vie des images et des mots (Etudes III[2], 1926, S. 152 ff); — Bernh. Schweitzer: Εἶδος πολύγυιον (in: Herakles, 1922, S. 55 ff);

— Rud. M. Holzapfel: Repräsentation (in: Welterlebnis II, 1928, S. 1 ff. 279 ff); — Edgar Dacqué: Die Urſinnessphäre (in: Die Kreatur II, 1928, S. 345 ff). — Als die erſte prinzipielle Erörterung dieſes Problems hat zu gelten Joh. Georg ¶ Hamann's Abhandlung „Bibliſche Betrachtungen eines Chriſten", 1758. **Bernoulli.**

Immanenz und Tranſzendenz.

1. Allgemeine Begriffsbeſtimmung; — 2. J. und Tr. auf dem Boden der Religion: a) die der Religion eigentümliche J.-Tr.ſpannung; b) deren rechtes Verſtändnis; — 3. Der theoretiſche Immanentismus der empiriſchen Wiſſenſchaft und der praktiſche Immanentismus in ihrem Gegenſatz zur Tr.einſtellung der Religion; — 4. Zur Auseinanderſetzung mit dem theoretiſchen Immanentismus: a) unſere Lage; b) die Grenzen der immanenten Erfaſſung des Wirklichen; — 5. Zur Auseinanderſetzung mit dem praktiſchen Immanentismus.

1. Der Begriffsgegenſatz „immanent" = darinbleibend und „tranſzendent" = darüber hinausgehend bezieht ſich auf den Umkreis des dem Menſchen in ſeiner empiriſchen Erfahrung unmittelbar Gegebenen und Erfaßbaren. „Immanent" bringt zum Ausdruck das Einbezogenbleiben in dieſen Umkreis; „tranſzendent" dagegen nennen wir, was irgendwie über dieſen Umkreis hinausgeht. J.-Charakter alſo trägt jeder Verſuch, ein uns Gegebenes verſtehend zu erfaſſen, der ſich in dieſem Umkreis hält und halten will; Tr.-Charakter jede Bemühung um Erklärung und Deutung eines Sachverhaltes, die ein Darüberhinausliegendes von vornherein vorausſetzt oder vor der Nötigung zu ſtehen meint, zum Zweck der Erklärung und rechten Deutung der Erſcheinung auf ein ſolches zurückgreifen zu müſſen. Die Tatſachen des Sittlichen z. B. werden immanent gedeutet, wenn wir ſie als eine eigentümliche Ausgeſtaltung irgendwelcher unmittelbar erfahrungshaft gegebener Anlagen des Menſchenweſens zu verſtehen verſuchen; ſobald wir dagegen das ¶ Gewiſſen von vornherein als Stimme Gottes nehmen oder zum vollen Verſtändnis des Sittlichen ſonſt irgendwie über das im Menſchen Gegebene auf ein höheres Sein meinen zurückgreifen zu müſſen, ſtehen wir auf dem Boden tranſzendenter Wirklichkeitsdeutung. Entſprechend iſt eine tranſzendente Größe jedes Wirkliche, das wir als Vorausſetzung des uns unmittelbar erfahrungshaft Gegebenen meinen annehmen zu müſſen, während es doch zugleich in ſeinem eigenen Sein für unſer Erfaſſenkönnen unerreichbar bleibt, wie etwa das ¶ Ding-an-ſich Kants oder das innere Beiſichſelbſtſein deſſen, was wir als Kraft der erfahrungshaft gegebenen Wirkung ſupponieren. Eine immanente Größe dagegen iſt, was wir als Kraft bezeichnen, ſobald dieſer Ausdruck mit vollem Abſehen von dem Gedanken an ein unſerer Erfahrung entzogenes Reales nicht mehr bedeuten ſoll als eine für unſer Denken unvermeidliche beſtimmte Art von Zuſammenfaſſung erfahrungshafter Tatbeſtände mit Geltung lediglich für den Umkreis dieſer unſerer empiriſchen Erfahrung und in keiner Weiſe irgendwie darüber hinaus.

2. a. Eine beſondere Bedeutung beſitzt das Tr.e im Gebiet der ¶ Religion. Religion iſt weſentlich Beziehung auf ein Tr.es. Schon die ¶ Primitive Religion hat ihr Tr.es. Wohl nicht ein ſchlechthin Jenſeitiges, das dem geſamten Daſeinsbeſtande der Wirklichkeit gegenübertritt, dafür aber eine Durchwirkung der ganzen unmittelbaren Wirklichkeit mit tranſzendenten Kräften und Weſenheiten (¶ Macht, ¶ Mana). Auf der Höhe des religiöſen Bewußtſeins ſtellt ſich dann das Eine Göttliche über den dadurch zur Endlichkeit und bloßen Kreatürlichkeit herabgeminderten Geſamtbeſtand der Welt hinaus; das Tr.e der Religion meint hier nicht nur eine Unerreichbarkeit für unſere empiriſche Erfahrung, wie ſie auch ſchon alles Okkulte (¶ Okkultismus) beſitzt, die letztlich doch noch irgendwie innerhalb der Welt liegt, ſondern ein Jenſeits zu allem unter dem Begriff der Welt zuſammengefaßten und erreichbaren Wirklichen. Es iſt aber ein bedeutſamer Unterſchied zwiſchen dem ¶ Abſoluten der Philoſophie und dem Tr.en der Religion. Der philoſophiſchen Weltanſchauung mag zu ihrem Abſchluß ein letztes Weltjenſeitiges genügen, deſſen einfaches Vorhandenſein als Abſchattung oder Ausſtrahlung eine Welt lediglich zur Folge hat, während dies Jenſeitige bei ſich ſelbſt, abgekehrt von aller Unraſt des Werdens und aller Zerſplitterung der Vielheit, in ewiger Ruhe in ſich geſchloſſener Einheit beſteht. Religion dagegen iſt nicht nur Behauptung eines Tr.en; ſie iſt ebenſo weſentlich praktiſches Verhältnis zur tranſzendenten Realität bis zur Hinausverlegung des eigenen Lebensmittelpunktes da hinein. Jenes welttranſzendente Eine hat darum zugleich ſeine erreichbare Nähe ganz innen in der letzten Tiefe des Ich (¶ Myſtik) und iſt ſo beides zugleich, das ganz Weltjenſeitige und das ganz Allerinnerſte des Seins. So finden wir hier die Linie der Tr. beſtändig durchkreuzt von einer ebenſo bedeutſamen Linie der J. des Tr.en. Es kann ſogar die J.-Linie auch einmal ſo ſtark vorherrſchen, daß das Göttliche ganz und gar in die Welt hineinbezogen erſcheint und ſeine Nähe durch das ganze All hindurch überall verſpürt wird (¶ Pantheismus). Sobald jedoch hierbei nicht mehr eine jenſeitige Tiefe des Weltſeins, ſondern unmittelbar das All-Leben ſelbſt in ſeiner empiriſchen Oberflächenfülle gemeint wird und die der Religion eigentümliche J.-Tr.-Spannung ganz verſchwindet, ſtehen wir, an der Grenze der Religion angelangt, beim bloßen Weltenthuſiasmus. Ebenſo mag der philoſophiſchen Weltanſchauung zu ihrem Abſchluß die — deiſtiſche (¶ Deismus: II) — Vorſtellung von einem im übrigen ganz weltjenſeitig bleibenden Urheber des Weltdaſeins oder einer hinter allem Sein und Geſchehen weit zurückliegenden erſten Urſache genügen; der religiöſe Glaube hat daran nicht genug. Er ſucht immer wieder den Weltjenſeitig-Ewigen zugleich als den Allgegenwärtig-Nahen. Es iſt alſo nicht an dem, daß die religiöſe Tr. Gottes einen weltfernen Gott meinte, der lediglich „von außen ſtößt". Auch hier durchkreuzt vielmehr die J.-Linie die Linie der Tr.

2. b. Mit dieſen ſcheinbaren Widerſprüchen kommen wir nicht zu Rande, ſolange wir uns an den raumanſchaulichen Vorſtellungsausdruck halten. Das Abſolute-Eine, das ganz jenſeits-außerhalb liegt, kann doch unmöglich zugleich irgendwie und -wo ganz im Innerſten darin ſein; eine räumlich vorgeſtellte J. und Tr. ſchließen ſich gegenſeitig aus. Um einiges günſtiger ſcheinen die Verhältniſſe dort zu liegen, wo das raumanſchaulich-weltjenſeitig Vorgeſtellte als weltſouveräner Wille geſchaut wird. Hier ſcheint es zum Vollzug des Gedankens der Nähe des Weltjenſeitigen nicht einer Welt-J. ſeiner ſelbſt zu bedürfen. Während ſein welttranſzendentes Sein ganz unverworren bleibt von aller Immanenzierung, beſitzt es doch zugleich durch die fernwirkende Kraft ſeines allen Raumabſtand übermögenden Willens eine gegenwärtige Nähe des Wirkens. Dabei gehen die Vorſtellungen, der Raumanſchauung folgend, immer wieder dahin, ſich dieſes Wirken als ein von außerhalb her kommendes und darum hinein- und dazwiſchengreifendes zu denken. So ſcheint hier ein auch raum-

anschaulich klares Bild des lebendiger Religion wesensnotwendigen Ineinander von Welt-Tr. und doch zugleich immanenter Nähe gewonnen. Nur eben: dies raumanschaulich vollziehbare Bild reicht nicht zu. Die J. des Gotteswirkens überspringt noch ganz anders den Raumabstand zum göttlichen Sein. Sie ist mehr als nur eine Nähe des Wirkungsresultates einer über die Fernen des Raumes hin sich eingreifend betätigenden Willensmacht. Der Fromme sieht sich vielmehr mitten in dem ihn umgebenden Geschehen ganz unmittelbar und direkt umschlossen von Gottes ganz eigentlich darin gegenwärtigem Handeln. Und die Behauptung einer Allgegenwart Gottes meint sogar nicht nur dies, sondern die Seins-Gegenwärtigkeit Gottes („Gott ist gegenwärtig") als eine allvorhandene. So stoßen sich also auch hier in der räumlichen Anschauung Tr. und J. — Die Lösung dieser Disharmonien liegt in der Erkenntnis, daß diese räumlichen Anschaulichkeiten nicht mehr sind als lediglich Notbehelfe für uns in diesen Anschauungskreis Gebannte zur Verdeutlichung von Beziehungen und Verhältnissen, die aller raumanschaulichen Erfassung spotten. Gemeint aber ist mit dem Tr.en der Religion nicht das räumliche, sondern das wesenhafte Darüberhinaus zu allem Weltgegebenen, das als solches wohl schlechterdings unfaßbar und in diesem Sinne transzendent, darum aber nicht etwa bei sich selbst inhaltlich gleich Null ist, sondern vielmehr gerade im Gegensatz zu allem, was sonst Wirklichkeit zu sein vorspiegelt, der letzte Inbegriff aller Fülle und Möglichkeit des Seins. Und als solches ist es zugleich alles dessen, was ist, eigentliches wesenhaftes Sein (seine J.). Und ebenso meint die Tr. Gottes nicht sein räumliches Jenseitssein, sondern ist Ausdruck seines Wesensverhältnisses zur Welt; und seine Allgegenwärtigkeit meint eine Unmittelbarkeit des Verhältnisses dieser höchsten Wesenheit zu allem, was ist, die mit dem räumlichen Irgendwo-sein überhaupt nichts zu tun hat. Erst indem wir so über das unmittelbar Gesagte zum Gemeinten hindurchgreifen, erfassen wir den rechten Sinn der religiösen Zusammenfassung von J. und Tr. und überwinden das Widerspruchsvolle der anschaulichen Rede (¶ Gottesglaube: IV).

3. Während die Religion es mit dem Tr.en zu tun hat, hält sich die auf die alltägliche Praxis des Lebens eingestellte, profane Wirklichkeitserfassung, noch bewußter die daraus hervorgewachsene empirische Wissenschaft im Umkreis des erfahrungshaft Gegebenen: die Denkeinstellung ist hier eine immanente. Wir werden der Dinge erkennend Herr und auf Grund dessen in der Praxis ihrer mächtig, sofern wir sie in den Umkreis des uns empirisch Erfaßbaren einzubeziehen vermögen. Die Folge dieser Denkeinstellung ist eine immer weiter fortschreitende Herausdrängung transzendenter Faktoren aus dem Erkenntnisbilde des Wirklichen. Wo der primitive Mensch solche Mächte walten sieht, entdeckt das wissenschaftliche Denken immanente Zusammenhänge des Geschehens. An Stelle der transzendenten Schöpfermacht treten zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der organischen Gebilde ihnen immanente plastische Kräfte und Einflüsse der empirisch gegebenen Umwelt. Von da aus gerät *die empirische Wissenschaft immer wieder in Spannung mit der transzendenten Wirklichkeitsdeutung der Religion*. In diesem Gegensatz zwischen J. und Tr. treten auf die Seite der Religion allerlei philosophische Weltanschauungsentwürfe, die ohne ein Hinausgreifen über den Bereich des uns unmittelbar erfahrungshaft Gegebenen die uns umgebende Wirklichkeit meinen nicht wirklich ausschöpfend erklären oder begreifen zu können. — *Dem theoretischen Immanentismus der empirischen Wissenschaft* gesellt sich leicht *ein praktischer*. In seiner extremsten Form ist dieser die bewußte Eingrenzung aller praktischen Zielsetzungen des Menschen auf den Umkreis der Befriedigung seines naturgegebenen Daseins unter Ablehnung alles darüber hinaus Führenden als eines leeren und schädlichen Unterfangens: der praktische ¶ Naturalismus oder ¶ Materialismus (¶ Atheismus). Der praktische Immanentismus kann aber auch in feinerer Form auftreten. Das ist überall dort der Fall, wo das menschliche Geisttum zwar wohl als ein über jene Ebene des Naturhaften hinausliegendes Höheres bejaht wird, dabei aber das beständige Fortschreiten des geschichtlichen Kulturwerkes den letzten Zielgedanken abgibt (¶ Entwicklung: II). Aller weltanschauliche Entwicklungs-Enthusiasmus, idealistischer ebensowohl als naturalistischer, ist, als letztes Wort der Weltdeutung gemeint, praktischer Immanentismus und steht als solcher in Spannung mit der Tr.-einstellung der Religion.

4. a. *Unsere Lage* dem theoretischen J.- und Tr.problem gegenüber läßt sich in der Kürze dahin charakterisieren: wir stehen noch unter der Wirkung jener Wendung zum theoretischen Immanentismus, wie sie vom Zeitalter der Aufklärung an sich durchgesetzt hat, zugleich aber im Besinnen auf die Grenzen dieser erkenntnismäßigen Einstellung. — Ein Erzeugnis jenes theoretischen Immanentismus war die mathematisch-mechanische Naturauffassung mit ihrer Ersetzung aller verborgenen Ursachenhintergründe des Geschehens durch das durchschaubare und übersichtliche Aufeinanderwirken kleinster Raumgrößen und der Einbeziehung alles Geschehens in einen immanenten Gesetzeszusammenhang. Indem auch das organische Leben sich dieser Auffassung zu fügen schien, schloß sich das Wirkliche immer deutlicher in seinem Gesamtbestande als ein durchschaubar in sich selbst beruhendes Gebilde zusammen. Der Verdrängung des Tr.gedankens leistete dabei auch Vorschub die Unendlichkeitsausweitung dieses immanenten Weltzusammenhangs, die für ein Welt-Tr.es keinen Raum mehr zu lassen schien. Auch der Geschichte bemächtigte sich die immanente Deutung. Dem Bestreben, ein auftretendes Neues aus den ihm vorausgehenden Tatbeständen zu verstehen, erschien alles Geschichtliche immer mehr als Etwas, das in seinen geschichtlichen Voraussetzungen schon so vollständig enthalten war, daß es zu seinem Hervortreten nicht mehr bedurfte als des Zusammentretens der Summanden zur Summe. So erschien auch die ¶ Geschichte als ein durchschaubar in sich geschlossener Zusammenhang; und diese Betrachtungsweise griff auch auf die Gebiete hinüber, welche bis dahin als die besondere Domäne der Religion nur einer supranaturalen Deutung zugänglich galten. Seine immanente Deutung fand endlich auch das menschliche Geisttum in Religion und Sittlichkeit; anstatt es, wie bis dahin, als eine transzendente Erschließung in die Menschenwelt hinein zu verstehen, nahm man es als eine menschentümliche Erscheinung, die als solche vom gegebenen Menschen her verstanden werden könne. Sowohl die Psychologisierung von Sittlichkeit und Religion (¶ Illusionismus), wie auch das Suchen nach ihrem — eben doch im Menschen gegebenen — ¶ Apriori fällt unter diese immanente Betrachtungsweise.

4. b. Bei dieser Wendung des neueren Denkens zur J. war durchaus richtig gesehen, daß wir an der Einführung transzendenter Faktoren, wie z. B.

Literatur zu Artikeln dieser Lieferung

JAKOBUSBRIEF

EDUARD GRAFE, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums. 1904. *M. —.80*

HANS WINDISCH, Die katholischen Briefe. Erklärt. (Handbuch zum Neuen Testament.) 1911. *Geb. M. 4.60*

JAPAN

ALFRED BERTHOLET, Buddhismus und Christentum. 2., durchges. Aufl. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 28.) 1909. *M. 1.80*

P. DANIEL CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. v. Alfred Bertholet und Edvard Lehmann. 4., vollst. neubearb. Aufl. Bd. 1—2. 1925. *M. 38.—, in Ganzlwd. geb. M. 44.—, in Halbfrz. geb. M. 52.—*

HEINRICH HACKMANN, Der Buddhismus. Tl. 1-3. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. R. 3, H. 4, 5 u. 7.)

1. Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung. 2., durchges. Auflage 1917. *Geb. M. —.90*

2. Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. 1906. *M. —.30, geb. M. —.60*

3. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. 1906. *M. —.30, geb. M. —.60*

In 1 Band geb. u. Kartenmaterial *M. 1.50*

M. WINTERNITZ, Der ältere Buddhismus (nach Texten des Tipitaka.) (Religionsgesch. Leseb., 2. A., H. 11.) *Unter der Presse*

IDEALISMUS

EMIL BRUNNER, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. 2., stark veränd. Aufl. 1928. *M. 11.20, geb. M. 13.20*

FRIEDRICH NIEBERGALL, Idealismus, Theosophie und Christentum. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, R. 5, H. 23.) 1919. *M. —.30, geb. M. —.60*

RUDOLF PAULUS, Idealismus und Christentum. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 92.) 1919. *M. 1.80*

— —, Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus. Kritische Berichte in Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jahrg. 1924, H. 2 u. 5, Jahrg. 1927, H. 5 und Jahrg. 1928, H. 1.

Jedes Heft im Einzelverkauf M. 3.—, Abonnementspreis für ein Halbjahr (3 Hefte) *M. 7.50*

JEREMIA UND JEREMIABUCH

BERNHARD DUHM, Das Buch Jeremia in den Versmaßen der Urschrift übersetzt. 1903. *M. 1.60, geb. M. 2.80*

— —, Das Buch Jeremia. Erklärt. (Hand-Commentar z. A. T.) 1901. *M. 7.—, geb. M. 9.—*

— —, Israels Propheten. 2., verb. Aufl. (Lebensfragen 26.) 1922. *Nur geb. M. 5.—*

RUDOLF LIECHTENHAN, Jeremia. (Religionsgeschichtl. Volksbücher R. 2, H. 11.) 1909. *M. —.30, geb. M. —.60*

PAUL VOLZ, Der Prophet Jeremia. 2. Aufl. 1921. *M. 1.—*

JESAJA UND JESAJABUCH

ALFRED BERTHOLET, Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch. 1899. *M. —.70*

HERMANN GUTHE, Jesaja. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, R. 2, Heft 10.) 1906. *M. —.30, geb. M. —.60, feine Ausg. M. 1.—*

FRIEDRICH KÜCHLER, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. 1906. *M. 1.20*

ENNO LITTMANN, Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaja. 1899. *M. 1.20*

JESUS CHRISTUS

WILHELM BOUSSET, Jesus, 4., photomech. gedr. Aufl. (Religionsgeschichtliche Volksbücher R. 1, H. 2 u. 3.) 1922. *M. —.60, geb. M. —.90*

EMIL BRUNNER, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. 1927. *M. 14.40, geb. M. 16.40*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Das Leben Jesu. Aus den theologischen Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hrsg. von Hermann Nohl. 1907. *M. 1.—*

WILHELM HEITMÜLLER, JESUS. 1913. *M. 2.—. in Ganzlwd. geb. M. 3.—*

WILHELM KNEVELS, Expressionismus und Religion. Gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik. 1927. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. 123.) *M. 1.80*

KARL LUDWIG SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie. (Aus Festgabe f. Adolf Deißmann.) 1927. *M. 3.30*

OTTO SCHMIEDEL, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. 2., verb. u. verm. Aufl. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge 27.) 1906. *M. 1.80*

ALBERT SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 4., photomech. gedr. Aufl. 1926. *M. 21.—, in Ganzlwd. geb. M. 24.—*

— —, Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik. 1913. *M. 1.20*

HEINRICH WEINEL, Ist das »liberale« Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine »positiven« und seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. 1910. *M. 1.20*

PAUL WERNLE, Jesus. 1917. *M. 3.—*

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

FRANZ XAVER FUNK, Die apostolischen Väter. 3., neub. Auflage von Karl Bihlmeyer. Teil 1. (Sammlung ausg. Kirchen- u. Dogmengesch. Quellenschriften, R. 2, H. 1.) 1924. *M. 4.50, geb. M. 5.50*

WALTER BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (Handb. z. N. T. Abt. 18.) 1920. *Im Einzelverkauf M. 1.40, geb. M. 2.40*
In der Subskription M. 1.25, geb. M. 2.25

NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen hrsg. von Edgar Hennecke. 2., völlig umgearb. u. verm. Aufl. 1924. *Geb. M. 14.50*

JINISMUS

WALTHER SCHUBRING, Die Jainas. (Religionsgeschichtl. Lesebuch, 2. Aufl., H. 7.) 1927. *M. 1.80*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

„Es scheint empfehlenswert, die Grundfragen unserer Wissenschaft zunächst in Skizzen, Diskussionen und scharfen, kleinen Monographien, nicht in umfassenden Darstellungen zu behandeln. Das enzyklopädische Zeitalter, das die mächtigen »Grundrisse« der gesamten romanischen, germanischen, klassischen usw. Philologien und die riesigen »Handbücher«, die von der Unhandlichkeit ihren Namen haben, noch zu Anfang dieses Jahrhunderts hervorbrachte, dürfte zu Ende gehen. Man kann zwar keinen Verleger verhindern, dergleichen immer wieder zu unternehmen und in Neuauflagen zu wiederholen, aber für die Wissenschaft bedeuten solche Corpora eher eine Bequemlichkeit, wo nicht gar ein Faulbett, als einen Fortschritt und Antrieb."

Diese grundsätzlichen Bemerkungen *Karl Voßlers* aus einer Besprechung einiger Neuerscheinungen seines Faches (Frankfurter Zeitung vom 18. Februar 1926) lassen sich heute wohl mit demselben Recht auch auf andere historische Wissenschaften übertragen. Darum wird auch der Wert großer Sammelwerke um so problematischer, je mehr darin über die Darbietung eines sonst schwer zu übersehenden Wissens*stoffes* hinaus dessen *systematische* Zusammenfassung versucht wird. Denn in allen Methodenfragen wird die für diese Art der Zusammenarbeit besonders wichtige Uebereinstimmung immer schwerer zu erreichen sein. Liegen aber die Aufgaben der Forschung heute mehr als je auf dem Gebiet der monographischen Untersuchung, so wird auch der Verlag die für deren Förderung und Verbreitung geeigneten Vertriebsformen besonders pflegen müssen.
Die Erfahrung lehrt, daß Vorträge und andere kleinere Schriften mehr Beachtung finden, wenn sie in einer *Reihe* wie in unserer, vor mehr als 30 Jahren begründeten „*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*" erscheinen. Je mehr sich ein Verlag auf die Pflege einzelner Wissensgebiete konzentriert, um so näher liegt es für ihn, dieses „Reihenprinzip" auch auf monographische Untersuchungen zu übertragen, die ihm auf diesen Gebieten angeboten werden. Nur werden solche Arbeiten zweckmäßigerweise in fachlich enger umschriebene Gruppen zusammenzufassen sein, weil sonst der *Subskriptionspreis* als Anreiz für die Anschaffung der ganzen Reihe wohl in den wenigsten Fällen genügen würde.
Die „*Beiträge zur historischen Theologie*" treten daher nicht mit dem Anspruch einer neuen Sammlung auf. Der Verlag hofft nur für deren Verbreitung mehr tun zu können, wenn sie auch äußerlich in einheitlichem Gewande auftreten, weil dann jedes neue Stück auch für seine Vorgänger mit werben kann.

1.

ERNST LOHMEYER

Grundlagen der paulinischen Theologie

1929. III, 235 S. M. 15.—, in der Subskription M. 13.50

So vielfältig die theologische Forschung in den letzten Jahrzehnten um die geschichtliche Bedeutung und Stellung des Paulus sich bemüht hat, so reich und fruchtbar auch ihre Ergebnisse gewesen sind, so sind doch die Grundzüge seines Denkens im wesentlichen unverändert geblieben, wie *Ferd. Christ. Baur* sie vor fast 100 Jahren gezeichnet hat. So scheint es notwendig, sie mit den reicheren historischen und sachlichen Mitteln unserer Zeit von neuem zu erarbeiten. Diesem Ziel ist das vorliegende Werk gewidmet. Es versucht, in strenger und prinzipieller Untersuchung der theologischen Probleme, die in dem einen Problem der „Möglichkeit des Glaubens" sich zusammenfassen, den tiefen sachlichen Zusammenhang aufzuzeigen, der das Denken des Apostels Paulus bis in Einzelheiten hinein durchwirkt, und von solcher Einheit der Sache aus auch die geschichtliche Bedeutung und menschliche Haltung des Mannes zu erfassen, der sie trägt. Denn, um es mit einem bekannten Wort zu sagen, immer ist das Problem der Subjektivität das der Objektivität, das Problem des Menschen das Problem der Sache.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 126365664